宗教改革、觀念對決與國族興衰

大光

The people that walked in darkness
have seen a great light:
they that dwell in the land
of the shadow of death,
upon them hath the light shined
Isaiah 9:2

第①卷



清教秩序五百年

宗教改革、觀念對決與國族興衰

大光

The people that walked in darkness
have seen a great light:
they that dwell in the land
of the shadow of death,
upon them hath the light shined
Isaiah 9:2

第②卷



歐洲的歧路

宗教改革、觀念對決與國族興衰

大光

The people that walked in darkness
have seen a great light:
they that dwell in the land
of the shadow of death,
upon them hath the light shined
Isaiah 9:2

第③卷



華夏轉型兩百年

VISIT...

LANZAROTE Caliente.COM

宗教改革、觀念對決與國族興衰

大光

The people that walked in darkness
have seen a great light:
they that dwell in the land
of the shadow of death,
upon them hath the light shined
Isaiah 9:2

第①卷



清教秩序五百年

宗教改革、觀念對決與國族興衰

大光

The people that walked in darkness
have seen a great light:
they that dwell in the land
of the shadow of death,
upon them hath the light shined
Isaiah 9:2

第②卷



歐洲的歧路

宗教改革、觀念對決與國族興衰

大光

The people that walked in darkness
have seen a great light:
they that dwell in the land
of the shadow of death,
upon them hath the light shined
Isaiah 9:2

第③卷



華夏轉型兩百年

宗教改革、觀念對決與國族興衰

大光

The people that walked in darkness
have seen a great light:
they that dwell in the land
of the shadow of death,
upon them hath the light shined
Isaiah 9:2

第①卷



清教秩序五百年

宗教改革、觀念對決與國族興衰

大光

The people that walked in darkness
have seen a great light:
they that dwell in the land
of the shadow of death,
upon them hath the light shined
Isaiah 9:2

第②卷



歐洲的歧路

宗教改革、觀念對決與國族興衰

大光

The people that walked in darkness
have seen a great light:
they that dwell in the land
of the shadow of death,
upon them hath the light shined
Isaiah 9:2

第③卷



華夏轉型兩百年

目錄

大光第1卷：清教秩序五百年

自序：在歷史的轉捩點寫歷史

第一章　近代天幕上的燦爛群星

第一節　耶穌誕生在東方，基督信仰卻照亮西方

第二節　馬丁．路德：這是我的立場

第三節　約翰．喀爾文：鬱金香永不凋謝

第四節　約翰．諾克斯：蘇格蘭的勇武派牧師

第五節　約拿單．愛德華茲：新英格蘭精神的燃燈者

第二章　日內瓦：黑暗過後是光明

第一節　日內瓦：如此小，如此美

第二節　喀爾文主義的城市特性：富裕可以榮神益人

第三節　喀爾文主義的共和特性：民主制與貴族制的結合

第四節　喀爾文主義的普世特性：清教徒走向世界

第三章　尼德蘭：堅持不懈，自由無畏

第一節　海上馬車伕：尼德蘭的地理、歷史與民情

第二節　尼德蘭的獨立戰爭：上帝所造之人，不做國王的奴隸

第三節　尼德蘭的宗教改革：我的勇氣來自於我的信仰

第四節　尼德蘭「黃金時代」的光與影

第四章　英國：從蠻荒孤島走向世界帝國

第一節　不列顛從蔚藍色的海洋中崛起

第二節　國王要離婚的自由，清教徒要信仰的自由

第三節　英國清教徒的思想巨人：在這個偉大民族心中播下美善的種子

第四節　上帝將首先向祂的英吉利子民們現身：大英帝國與英語民族

第五節　英國從來不屬於歐洲，英國屬於大西洋

第五章　美國：如鷹展翅上騰

第一節　從「五月花號」到「小小共和國」

第二節　建造「山巔之城」：《獨立宣言》與美國憲法

第三節　約翰．亞當斯與亞歷山大．漢密爾頓：兩位被遺忘的國父

第四節　喬治．凱南、拉塞爾．柯克與薩謬爾．杭亭頓：美國文明的捍衛者

第五節　羅納德．雷根的保守主義革命

第六節　美國秩序的存亡絕續

參考書目

大光第**2**卷：歐洲的歧路　何時猛回頭？

自序：歐羅巴，歐羅巴， 何時猛回頭？

第一章　拉丁路徑：一個教宗，一個世界

第一節　梵蒂岡：將靈魂賣給魔鬼，用什麼贖回來？

第二節　義大利：是綿羊，還是獅子？

第三節　西班牙：找到金山，失去帝國

第四節　葡萄牙：從歐洲的船頭到民主化的末班車

第五節　中南美洲：在「伊比利亞遺產」的重壓之下

第二章　法國路徑：革命的斷頭台為誰而設？

第一節　法國是怎樣錯過宗教改革的？

第二節　地獄之門就在天堂之路的隔壁

第三節　陽光，還是閃電：法國革命與英美革命之差異

第四節　現代法國何以成為 禍害世界的左派思想之發源地？

第三章　德國路徑：黑森林裡的迷失者

第一節　兩個路德：「上帝的路德」和「德意志的路德」

第二節　「踢正步的歌德」：浪漫主義是極權主義的前戲

第三節　國家近代化了，個人沒有近代化

第四節　納粹德國：如此唯美、如此理直氣壯的邪惡

第五節　「在我的結束時是我的開始」：他們從德語世界流亡美國

第四章　俄羅斯路徑：夢想烏托邦， 跌落古拉格。

第一節　莫斯科是「第三羅馬」嗎？

第二節　雙頭鷹的困惑：向東，還是向西？

第三節　十月革命：馬克思未曾料到的勝利

第四節　蘇聯是「邪惡國家」， 更是未完成的「普世帝國」

第五節　為什麼俄羅斯仍然不是「西方國家」？

第五章　日本路徑：從「脫亞入歐」到 「脫亞入美」

第一節　未完成的明治維新

第二節　「神國」日本的櫻花與菊花

第三節　「大正民主」夭折，「昭和專制」登場

第四節　向敵人鞠躬，向敵人學習

參考書目

大光第3卷：華夏轉型兩百年

自序：中土何時出三峽？

第一章　秦漢秩序，天下一統

第一節　法家：「法術之士」的國家恐怖主義

第二節　儒家：華麗黃袍上的蝨子

第三節　佛道奧援，自願為奴

第四節　皇帝：奉天承運，一人獨裁

第五節　大一統：六合之內，皇帝之土

第六節　「朝貢體系」與「劣質殖民」

第二章　秦漢秩序，現代化的敗局

第一節　「鴉片戰爭」：「亡天下」的開端

第二節　洋務運動：師夷長技而不能制夷

第三節　維新變法：一鍋咽不下的夾生飯

第四節　辛亥革命：一場先天不足、後天失調的革命

第五節　「五四」運動：沒有自由和人權，民主和科學是空中樓閣

第三章　為何總是 選錯老師和教材？

第一節　以日為師，事半功倍？

第二節　以德為師，後來居上？

第三節　以法為師，革命到底？

第四節　以俄為師，認賊作父？

第五節　不知上帝，何論英美？

第四章　當麥種遇到磐石： 基督教與反基督教的角力

第一節　新教來華：磐石啊，磐石啊，什麼時候可以

裂開呢？

第二節　基督教改變中國的努力及其頓挫

第三節　近代三次反基督教的高潮

第四節　民國毀於孫文、蔣介石和馮玉祥三個假基督徒之手

第五節　無法告別的偶像崇拜：從毛澤東崇拜到習近平

第五章　現代轉型，道阻且長

第一節　現代之惑與文明之困

第二節　華語觀念市場的競爭與整合

第三節　二十一世紀中國基督信仰的復興

第四節　中國建立清教徒觀念秩序之前瞻

參考書目





The people that walked in darkness
have seen a great light:
they that dwell in the land
of the shadow of death,
upon them hath the light shined,
Isaiah 9:2

第①卷

大光

宗教改革、觀念對決與國族興衰

清教秩序五百年

余杰 著

榮耀上帝、追求自由，英美清教徒的信仰及美德，奠定了現代文明社會的秩序基礎！



真正的歷史大分流，始於宗教改革運動！

●清教徒追求自由但注重傳統的保守思想，建立了權力制衡的憲政模式！●

●「神聖的契約精神」的新教倫理，是重視人權及財產權的民主社會基礎！●

真正的歷史大分流
始於宗教改革運動

宗教改革影響了人類生活的每一個領域，催生了一整套的觀念秩序；它促成現代民族國家與文化的誕生，影響了日內瓦的繁榮、尼德蘭的獨立與英國的崛起，然後是清教徒帶著其信仰和制度跨越北大西洋，在北美新大陸營建其「山巔之城」—這是一場長達五百年的接力賽。



此圖為美國藝術家珍妮．布朗斯科比（Jennie A. rownscombe）發表於1914年的作品，描繪清教徒於新世界舉辦的第一場感恩節。感恩節是成功建立殖民地的清教徒為了感謝印第安人朋友所舉行的歡慶儀式，他們在黎明時鳴放禮砲，點起火炬舉行盛宴，並向上帝禱告。其虔誠的信仰與得體的禮節，是清教徒觀念秩序的最佳體現。

宗教改革與秩序重建



此圖為馬丁．路德《九十五條論綱》的1617年紀念版畫，描繪了路德用羽毛筆在教堂刻下《論綱》時的場景。筆尖從教宗的一隻耳朵穿入，由另一隻耳朵穿出，打落他的三重冕。它暗示的是，話語（word）包含致命的真理，擁有推翻寶座的力量。



此圖為19世紀的西班牙版畫，描繪了喀爾文的臨終時刻。喀爾文是宗教改革運動最重要的神學家之一，他臨終前留下「不論是講道或寫作，都要以最純正的方式教導神的話語，和忠心地解釋聖經」的遺囑。



此圖為荷蘭畫家傑拉德．特伯格（Gerard Terburg）發表於1648年的作品，描繪了尼德蘭

與西班牙於明斯特簽訂《明斯特和平條約》的場景。此條約保障尼德蘭共和國的獨立，屬於終結三十年戰爭的《西發里亞條約》的一部分；不只象徵尼德蘭的勝利，更象徵以現代主權國家為基礎的近代歐洲秩序誕生。



此地圖為荷蘭地圖繪製師魏修（C. J. Visscher）發表於1650年的作品「比利時雄獅」（Leo Belgicus），標誌了共和國的領土及重要人物。受到路德和喀爾文影響的尼德蘭新教徒堅持所有人類秩序的契約性，推翻了家長制統治和魅力領袖的合法性（起義反抗西班牙統治者），開啟了憲政政治的歷史路徑（建立「尼德蘭聯省共和國」）。

開拓新世界的「天路客」



此圖為美國藝術家羅伯特．沃爾特．威爾（Robert Walter Weir）發表於1843年的作品，描繪了一群準備啟程前往新世界、在荷蘭港口登上「五月花號」後進行祈禱的「天路客」（Pilgrims）。



此圖描繪了搭乘五月花號的天路客約翰．奧爾登（John Alden）和瑪麗．奇爾頓（Mary

Chilton）登陸普利茅斯、踏上海岸礁石的場景。天路客並非西班牙征服者般的冒險家，而是包含婦女、兒童在內的家庭遷徙者；對他們而言，前往未知世界的風險極大，因此天路客們往往具備了堅定的信仰與組織社區的能力。



此圖為美國藝術家威廉．哈爾索爾（William Halsall）發表於1841年的作品，描繪了停泊於普利茅斯附近的五月花號。天路客們在船上簽訂了《五月花公約》，改變了他們的社會身分，從脫離英國社會的異議分子成為北美殖民地的新社會立法者。



此圖為美國藝術家伊曼紐爾．洛伊茲（Emanuel Leutze）發表於1861年的作品，描繪美國早期的天路客向西開拓的「昭昭天命」（ Manifest Destiny）信念。



此圖描繪1688年英國「光榮革命」：前往英國接任國王的威廉三世與臣民簽訂授權契約的場景。清教徒的政治理論認為，統治者和人民之間有著契約關係，前者必須保護後者；當統治者成為暴君就等同打破契約，人民完全有理由廢黜他。


此圖由英國畫家約翰．羅傑斯．赫伯特（John Rogers Herbert）發表於1844年的作品《為良心的自由而辯護》，描繪17世紀英國內戰期間，蘇格蘭長老會的清教徒前往英國國會締結《莊嚴盟約》（Solemn League and Covenant）的場景，象徵英國轉變為清教徒國家的開始。


此圖為荷蘭黃金時代的著名畫家林布蘭（Rembrandt）發表於1642年的作品《夜巡》，描繪阿姆斯特丹社區成員所組織的巡邏隊，象徵尼德蘭共和國清教徒不依賴國王或傭兵，以自身力量捍衛社區的公民精神。



此圖為美國畫家霍華德．克里斯（Howard C. Christy）發表於1940年的作品《美國憲法的簽訂》，描繪1787年在費城獨立廳舉行的制憲會議場景。美國憲法以尼德蘭共和國為學習對象，強調人的自然權利與憲政自由，為美國秩序的根本所在，今日也被世界各國所效法。



此圖為美國總統小羅斯福與英國首相邱吉爾於1941年8月13日簽訂《大西洋憲章》時共同閱讀聖經及進行祈禱的場景。《大西洋憲章》規範了二戰後英美重建世界秩序及維護和平的政策依據，也是象徵兩國於二十世紀開始緊密合作的重要事件。



佇立於美國紐約的「自由女神像」，不僅是自由民主的象徵，更表現了聖經中「你們世上的光，城立在山上，是不能隱藏的」的「山巔之城」（city upon a hill）的理念。美國既是山巔上的燈塔，也是世界秩序的輸出者，其建國理念正源自於聖經以及最精準闡釋聖經的清教徒神學。

在黑暗中行走的百姓看見了大光，
住在死蔭之地的人有光照耀他們。

——《舊約．以賽亞書》，9:2

自序

在歷史的轉捩點寫歷史

◎羅馬不是一天建成的，羅馬也不是一天陷落的

我做夢也沒有想到，這本書的最後部分是在瘟疫氾濫的日子裡完成的。

二〇二〇年三月，武漢肺炎的嚴峻疫情讓美國政府發布「在家隔離」的抗疫政策，這在美國歷史上前所未有。

五月六日，美國總統川普（Donald Trump）對媒體說：「此次病毒危機是美國所遭受的最沉重的打擊。這次的危機比珍珠港事件和九一一恐怖攻擊都還來得更嚴重。」

大時代毫無預警地降臨。義大利哲學家克羅齊（Benedetto Croce）說過，一切歷史都是當代史。此時此刻，我有一種承擔上帝的呼召、在歷史轉捩點寫歷史的激情萬丈與恐懼戰兢。

在上一次「向死而生」的「人禍」中（二〇一〇年十二月，我被中共祕密警察綁架並酷刑折磨至昏死），我通過讀聖經舊約《約伯記》來堅定勇氣和希望；在這一次被川普形容為「地獄般的經歷」中，我通過讀奧古斯丁（Augustine of Hippo）的《上帝之城》來尋求文明的藥方，因為日光之下無新事，我們今天經歷的一切，歷史上早已發生過。

四一〇年，羅馬陷落，烈火焚城，滿地屍骨，難民四處逃生，一些人渡海逃到北非海港小城希波。五十六歲的希波主教奧古斯丁幫助安頓難民，更揪心於難民的疑問：永恆之城羅馬的衰亡是否意味著基督教的沒落？世界末日是否即將來臨？在天崩地裂的黑暗歲月，羅馬民眾如同希伯來民族那樣「等待救贖」，必須有人像以色列先知那樣開口說話。此後十六年，奧古斯丁夜以繼日地撰寫《上帝之城》。十六年後，巨著完成，奧古斯丁離世之際，希波即將被外族攻陷。

奧古斯丁認為，歷史有兩條路線，一條是地上之城的歷史，是跟隨該隱與罪惡的人類歷史；另一條是上帝之城的歷史，是跟隨亞伯並過上帝樂見生活的拯救歷史。奧古斯丁透過此書給予處於迷惘絕望中的人們一份鼓舞和信心：基督徒雖身處地上之城，卻可以在精神上尋求上帝之

城。

「這座征服了世界的城市，自己也被征服了。」對親歷者而言，羅馬城的淪陷、羅馬帝國的滅亡可謂天地玄黃、石破天驚，但若放寬歷史視野來看，則不足為奇，羅馬城不是一天建成的，也不是在一天淪陷的。任何帝國，最後的潰敗乃是軍事的潰敗。英國軍事史家李德哈特（B. H. Liddell Hart）記載，昔日羅馬軍團的士兵在北非的沙漠驕陽中，汗如雨下亦不曾叫苦；數百年後，軍團士兵在高盧的涼爽氣候中，躺在樹蔭下卻抱怨鎧甲太重，由此可見羅馬軍團的戰鬥力已蕩然無存。

帝國的興衰維繫於軍隊，軍隊的強弱由兵源的優劣決定──優質的兵源為具備美德、勇氣和榮譽感的公民，當羅馬找不到此類公民征召為軍官與士兵時，羅馬就失去保家衛國的屏障。羅馬不是被蠻族打敗的，是被自己打敗的。奧古斯丁在《上帝之城》中寫道：

> 羅馬人在歷史上建立功業，備受讚譽，而他們的子孫已完全墮落，成為祖先光榮的大敵。羅馬由先祖創建，辛勤經營，趨於雄偉壯麗，可是他們的子孫使羅馬在未陷落前，比陷落後更醜惡。在羅馬的廢墟中，我們看見滿地坍塌的大理石；但羅馬人的生活中，我們不僅看到物質崩潰，也看到道德、精神和尊嚴的淪亡。他們心中燃燒的奢欲，比焚毀他們家園的大火更為致命可怕。

十八世紀英國偉大的歷史學家愛德華．吉朋（Edward Gibbon）在巨著《羅馬帝國衰亡史》中如是說：

> 長久以來天下太平無事，加上羅馬政府重視傳統，慢慢使得帝國受到毒害，喪失原有的活力……人類就古代的標準而言已日趨矮化。事實上羅馬世界全是一群侏儒。

美國當代政治哲學家、被譽為「美國保守主義之父」的拉塞爾．柯克（Russell Kirk）評論說：

> 晚期的羅馬世界在文化上已處於精神貧乏和失序的狀態，缺少共同的核心信念。它已被稱為死亡的世界：普羅大眾已丟失

古老的羅馬美德，而基督教美德尚未取得支配地位。……由於人們無法讓絕望的靈魂獲得秩序，共同體的秩序也就沒有辦法挽救了。

◎美國如何避免重蹈羅馬帝國之覆轍：找回清教徒觀念秩序

羅馬可置換成美國。當下的美國，如當年的羅馬帝國一樣盡顯疲態與弱點。

二〇二〇年四月，停靠在關島的羅斯福號航空母艦出現疫情，艦長克勞齊上校（Brett Crozier）沒有通過正常的指揮系統反映情況，而將一封充滿恐慌情緒的冗長信件四處散發—包括發給《舊金山紀事報》等媒體。這是違反軍規的懦夫行為。海軍將其免職，海軍部代理部長莫德利（Thomas Modly）指出，艦長以不專業、不安全的方式處理疫情。川普批評說：「克勞齊不該發這封信，他又不是海明威，不該寫這麼長的信給這麼多人。」

如果二戰中的海軍名將尼米茲（Chester W. Nimitz）還在統帥美國海軍，這名怯懦的艦長肯定會被送上軍事法庭。然而，左翼媒體和民主黨國會議員站在懦夫一邊，施壓迫使執行軍規的莫德利辭職，有人喊出「克勞齊選總統」的口號——一個連一艘航空母艦都管理不好的軍官能當總統嗎？

將小丑當英雄，是非善惡的標準混淆乃至顛倒了。克勞齊事件並非孤例。

在教育界，代表美國最高學術水準的哈佛大學從中國等獨裁國家拿到數億祕密捐款，不依法向政府報告，並順應中國壓力打壓學術自由。哈佛大學榮譽教授傅高義（Ezra F. Vogel）為屠夫鄧小平寫作傳記《鄧小平改變中國》，對於「六四」屠殺的說法是：「對鄧小平的決策所造成的長期影響蓋棺定論是不可能的。」傅高義敢對納粹屠殺猶太人也作如此含糊之表述嗎？為什麼屠殺猶太人是大屠殺（Holocaust），屠殺中國人則是「最不壞的選擇」？用左派的邏輯反問就是：難道中國人的命不是命？美國大學儼然變成瘋人院，其墮落程度超過昔日感歎「美國精神走向封閉」的艾倫．布魯姆（Allan Bloom）和小巴克利（William F. Buckley Jr.）之想像。

在主流媒體上，左派媒體旗艦《紐約時報》辱罵川普總統「沒有人

性」，同時為世界衛生組織開脫罪責：「世衛組織的行動比許多國家的政府更有遠見和速度，也比自身在以往流行病中的表現要好。」該報大篇幅刊登中國駐美大使崔天凱的「投書」，強調要對「把別國或別的種族當成替罪羊的愚蠢言行說不」，並宣揚習近平「推動構建人類命運共同體」的野心。《紐約時報》會照樣刊登納粹宣傳部長戈培爾（Joseph Goebbels）的「投書」嗎？其資深編輯難道分不清新聞與宣傳的差異嗎？百年老店，何以淪為中共大外宣的打手？

更有甚者，聲稱為抗擊疫情而舉辦的全球慈善音樂會（捐款全部給世衛組織）牽頭人、美國音樂巨星Lady Gaga，於音樂會前夕與世衛總幹事譚德塞（Tedros）直接對話：「譚德塞博士，你是一個真正的超級巨星。」事實上，譚德賽不是超級巨星，而是犯有滅絕人類罪的戰犯，應當像納粹大屠殺組織者艾希曼（Adolf Eichmann）那樣被全球追捕並公開審判。Lady Gaga是斯德哥爾摩綜合症患者，如同當年為越共暴行唱讚歌的影星珍．方達（Jane Seymour Fonda）。「白左」跟共產黨合流，不是第一次，也不是最後一次。

美國是一個建立在清教徒觀念秩序之上的國家。觀念秩序（Ethos）是古希臘哲學家亞里斯多德（Aristotle）首先使用的一個概念，意指一個社區、國家的信仰傳統與公共精神。詩人艾略特（Thomas Stearns Eliot）指出，人民的觀念秩序決定了政客的行為。觀念秩序以及與之緊密相關的精神秩序和心靈秩序，共同形成了思想史和人類文明史的基石。

然而，以上種種跡象表明美國賴以立國的清教徒觀念秩序以及精神、心靈秩序，已然被無神論、唯物主義、相對主義的左派意識形態腐蝕得千瘡百孔。如果美國都是這些失去美國精神的、裝睡的國民，美國還有能力應對中國的挑戰嗎？

當初，日軍偷襲珍珠港之前，聯合艦隊司令官山本五十六對高級軍官們說：「你們以為美國是一個孤立主義的、不團結的國家，熱衷於奢華的物質生活，思想和道德都已嚴重敗壞。但我要告訴你們，美國將是我們最可怕的敵人。我曾在華盛頓的日本使館任職並在哈佛大學學習過，我知道美國是一個高傲和正義的國家。我們喚醒了一個沉睡的巨人。」今天的美國，高級軍官、政客、學術菁英、主流媒體、娛樂明星、網路新貴、華爾街寡頭，全都金玉其外、敗絮其中，昔日那個讓山本五十六敬重和畏懼的美國在哪裡呢？

對美國來說，最可怕的不是中國發起的「超限戰」，而是自己「不戰而降」—美國前總統尼克森（Richard Nixon）寫過一本名為《不戰而勝》的書，預測美國將以不戰而勝的方式贏得冷戰。歷史果然如此演進。但冷戰的勝利並不意味著「歷史的終結」，冷戰之後三十年，美國及西方被中國化的全球化鎖定，養大了一頭即將吞噬世界的怪獸。

美國最危險的敵人是誰？蘇俄比納粹德國更危險，中共卻又比蘇俄更危險，但它們都是外部的敵人。美國最危險的敵人在其內部：「黑命貴」（Black Lives Matter）運動。

黑命貴運動否定「所有人的命都貴」，且剝奪後者的言論自由，儼然就是打著反法西斯旗號的超級法西斯；《紐約時報》及學術界全力推廣《一六一九項目》，以此重寫美國歷史、占領大中小學課堂，顛覆清教徒移民、五月花號公約、獨立宣言和美國建國者們信仰和價值；極左民主黨官員用社會主義的大政府政策取代自由資本主義制度，將加州變成了南非，將紐約變成了委內瑞拉……我為之憂心忡忡，難道美國失去了其德性、傳統、信仰、戰鬥精神和觀念秩序？

那麼，讓美國孕育、獨立、崛起、強大的觀念秩序，究竟是什麼呢？

◎四個上帝的「選國」、權勢與典範的三次轉移以及推動歷史進程的「三大效應」

本書所要講述的主題，就是基督新教版本的晚近五百年全球範圍內權勢與典範的轉移、文明的更迭、國族的興衰，以及背後觀念秩序的存亡絕續。

導致近代權勢和典範轉移的清教徒觀念秩序及精神、心靈秩序，包括三個層面：

首先，宗教改革中誕生了博大精深的喀爾文神學，其「人論」的核心是「人乃全然敗壞的罪人」，由此衍生出保守主義政治哲學，其核心是權力必須分割和制衡，在此基礎上產生共和制和聯邦制的現代政治模式；

其次，清教徒強調人皆有其從上帝而來的呼召（天職），視勞動為榮神益人，由此樹立新的工作倫理，進而產生科學研究的求真意志和重視工商業的資本主義精神；

第三，清教徒深刻闡釋了人是上帝所造、具有上帝的形象和榮耀，每個人在上帝眼中都是獨一無二的，同時，「拿伯的葡萄園誰也不能奪去」，基督教文明率先確立私有產權不可侵犯的原則，故而人的自由、權利、尊嚴及財產權不可被任何人間統治者輕視乃至剝奪，近代人權觀念和民主制度由此奠定。

上帝讓哪裡興起，哪裡就興起；上帝讓哪裡衰亡，哪裡就衰亡。上帝在不同的時空中有其特殊的選民和「選國」（或「山巔之城」）：舊約時代的「選國」是猶太人以耶路撒冷為中心建立的猶太國，經過羅馬帝國及此後一千年歐洲列國爭雄、天主教唯我獨尊的中世紀，進入近代，十六世紀的「選國」是以日內瓦為中心的瑞士各邦國，十七世紀的「選國」是尼德蘭，十八和十九世紀的「選國」是英國（大英帝國），二十世紀至今的「選國」是美國。

五百年來，與清教秩序有關的大事件漸次發生：一五一七年，馬丁．路德（Martin Luther）在威登堡的城堡教堂門口貼出《九十五條論綱》，基督教世界一分為二，新教教義催生新教國家；一五三六年，法雷爾（G. Farel）用烈火般的言辭將約翰．喀爾文（John Calvin）留在日內瓦，此後二十多年，喀爾文將日內瓦打造成歐洲新教徒的聖城；一五八一年，尼德蘭北方七邦組成「烏特勒支同盟」，發表脫離西班牙的《誓絕法案》，近代第一個新教徒建立的、引領歐洲的資產階級共和國誕生；一五八八年，英國皇家海軍擊敗西班牙無敵艦隊，英國取代西班牙的海上霸權地位，英國由歐洲的邊陲走向歐洲的中心；一六八八年，尼德蘭奧蘭治親王威廉（William III）登陸英格蘭，接受《權利法案》，完成光榮革命，英國宗教改革的成果得以鞏固，英國進而邁向世界帝國；一七七六年七月四日，北美十三個殖民地代表組成的大陸會議在費城發表《獨立宣言》，美洲殖民地成為「獨立自由」的美利堅合眾國，美國開始其光榮荊棘路；一九四五年九月二日，麥克阿瑟（Douglas MacArthur）在停泊於東京灣的「密蘇里號」接受日本帝國的投降，二戰結束，美國成為戰後的世界第一強權，美國世紀由此開啟；一九九一年十二月二十六日，蘇聯末代總統戈巴契夫（Gorbachev）宣布蘇聯解體，象徵共產極權主義的五星旗從克里姆林宮降下，美國及西方盟國取得冷戰的勝利，美國成為全球唯一的超級大國……操縱晚近五百年看得見的權勢與典範轉移的，是神祕的上帝之手，是宗教改革之後形成的觀念秩序。如果你具有這一整全（holistic）

的觀念秩序，就如同戴上望遠鏡、擁有火眼金睛，可將紛繁複雜的歷史劇幕看得清清楚楚。

本書追蹤近代化四個關鍵階段，描述四個擁抱清教徒觀念秩序、實現民強國富的上帝「選國」──日內瓦、尼德蘭、英國和美國──的榮耀與風流。在世界史上，它們相繼如繁花般綻放、如朝日般升起。在此過程中，有三大「效應」發揮作用：

其一為「磁鐵效應」，即同極相吸、異極相斥，所謂「極」就是與清教徒觀念秩序相對應的民情和傳統。就同極相吸而論，先是日內瓦和尼德蘭具備了適應清教徒觀念秩序的民情和社會基礎，然後是英國和美國。

其二為「酵母效應」，清教徒觀念秩序如同酵母，人類社會如同麵團。宗教改革一旦完成，人的心靈和精神獲得自由和解放，整個社會如同被酵母所催化的麵團，必然在政治、經濟、文化各個方面發生巨大變化。

其三為「馬太效應」，典出《馬太福音》中耶穌講述的「按才幹受責任」的寓言，「凡有的，還要加給他，叫他有餘；凡沒有的，連他所有的也要奪去。」（也就是好萊塢各類超級英雄電影中「能力越大、責任越大」的主題），經濟學上稱之為「累積優勢」和「贏者通吃」。清教徒觀念秩序以及精神、心靈秩序帶來的種種好處，超乎人的所思所想。

此三大效應共同發生作用時，其「受體」的規模（人口、疆域、資源）越大，效果就越顯著，其文明和秩序的成功呈現幾何等級的趨勢。從日內瓦到尼德蘭到英國再到美國，就是這樣一個規模倍增的國族崛起之脈絡。對比第一個「選國」和第四個「選國」美國就一清二楚：日內瓦面積僅數十平方公里，人口僅四十九萬；美國國土面積為九百六十三萬平方公里（世界第三），人口為三億兩千九百萬（世界第三）──美國國勢的巔峰時刻，其生產力占全球一半以上，其軍事力量超過排名第二至第十所有國家之總和。

在權勢與典範轉移最後一個階段，形成了以「盎格魯圈」指稱的英美文明。溫斯頓．邱吉爾（Winston Churchill）以《英語民族史》來描述此一歷史進程。他提出「英語民族」之概念，迥異於此前以生理特徵來界定的「民族」，而以語言、信仰和觀念三大標準來衡量民族之疆界。

邱吉爾的《英語民族史》只寫到一九〇一年維多利亞女王（Queen Victoria）去世即戛然而止，卻意猶未盡。英國歷史學家安德魯．羅伯茨（Andrew Roberts）為之寫了續集《一九〇〇年以來的英語民族史》。羅伯茨指出，英語民族的崛起對於世界進步而言具有決定性作用，源於英國的以市場經濟、憲政民主、法治以及新教倫理為特徵的盎格魯—撒克遜模式具有普世價值，已經被歷史證明是一個現代國家想要繁榮發展、人類想要自由生活的全球最成功的體系。相比其他模式，這種模式更適合現代世界。英美兩個英語國家相繼主導世界進程長達三、四百年之久，這種局勢至今仍沒有改變之跡象。

羅伯茨認為，二十世紀的英美文明乃至整個人類經歷了一戰、二戰、冷戰及反恐戰爭等四次考驗，這四場戰爭又是「英語民族」、「盎格魯—撒克遜文化」和「美英特殊關係」等身分認同得以形成的最大推動力。「英語民族」的五個核心國家包括英國、美國、加拿大、澳大利亞、紐西蘭，亦即情報界所謂的「五眼聯盟」。

今日以英美為核心的自由世界與中國（及其僕從國北韓、伊朗、古巴、委內瑞拉等「流氓國家」）之間的「文明衝突」，則是英美文明正在迎接的第五場挑戰。這不僅是軍事、經濟、工業、科技、文化及教育（軟實力）等每一個方面的較量，更是政治文明和觀念秩序的對決—要自由、還是要奴役，要個人主義、還是要集體主義，要資本主義、還是要社會主義，每個人、每個國家民族都必須面臨非此即彼的抉擇。

◎這是我寫得最快樂也最痛苦的著作

美國戰略家、被譽為「冷戰之父」的凱南（George F. Kennan）指出，拯救美國的唯一祕方是：

> 我發現自己站在旁觀者的位置上，見證璀璨的西方文明最終自我毀滅。面對這種可怕的前景，除了信奉基督，我們別無他法。在那個原本的世界裡，我們只會見到讓人敬愛、敬畏、敬從的耶穌基督。

然而，在越來越世俗化、去基督教化的美國社會，大部分人都拒絕這個藥方。人們偏行己意、將自己當做上帝，急不可耐地向天堂狂奔，

等進去了才發現是地獄，卻已經來不及了。

儘管如此，我仍然把這本書當作藥方，既可拯救美國，也可供正處於至暗時刻的中國及儒家文化圈、華語文化圈服用。任何一個想要分享英美文明成功經驗的國族，都可從中汲取智慧。

二〇〇三年聖誕節前夕，我在北京一間擁擠狹窄的家庭教會受洗成為基督徒。在上帝的光照下，卑微如微塵的我，即醞釀寫作這本討論宗教改革與近代轉型、文明更迭與觀念秩序對決的專著。

今天，即便在英美文明的核心地帶，如牛津、劍橋、哈佛、耶魯，此種討論亦成空谷回音。小巴克利當年在耶魯求學時寫過一本《我在耶魯遇見神》；而提出「幽暗意識」這個重要概念、高度重視基督教文明遺產的哈佛大學歷史學博士及歷史學家張灝曾跟我開玩笑說，根據他在常春藤大學求學和任教的經歷，莘莘學子和學富五車的教授，在哈佛耶魯不曾遇見神，而是個個都將自己當成了神。左派意識形態成為不言自明的「政治正確」，啟蒙運動被視為現代文明唯一的推動力。基督教思想不能在公共領域言說，基督教遁入私人生活領域成另類「心靈雞湯」、「心理安慰」。這是西方種種錯綜複雜的危機的根源所在。

在中國、儒家文化圈和華語文化圈，淺薄的左右之爭遠未進入基督教保守主義觀念秩序層面。在華語中，「保守」仍是貶義詞。即便在華人或華語教會中，亦喪失了基督教保守主義的觀念秩序，深陷於基要派或靈恩派的泥沼，無法充當世上的光和世上的鹽。

為保守主義正名，梳理出一部從宗教改革開始的、保守主義的近代思想史和近代觀念史，似乎難於上青天。但我願知難而上。毫無疑問，這是我寫得最痛苦也最快樂的著作。

說痛苦，在寫作過程中，我不斷發現自身知識結構的缺陷、思維方式的狹隘、固有經驗的頑固。保守主義者大都謙卑低調，不會成群結隊、拉幫結派，保守主義的觀念、精神和心靈秩序常常隱而不彰，尋覓前賢如入茫茫森林找採摘松茸，需要敏銳嗅覺、堅韌耐心和超凡體力。我一邊寫作，一邊讀書，調整舊有知識體系，吸納新的文化養分，同時去除體內的精神毒素—前半生在中國受教育，中毒甚深，冷暖自知，所以去毒的過程如同關羽刮骨，乃是持續一生的自我療癒。

經過多少個不眠之夜，又跟若干師友討論和求教，這本書稿改了一遍又一遍，像羅丹手中的雕塑，一點點從潔白的石頭中迸出來。我的其他著作，寫作時間極少超過一年，一般從歲首到年終總能完成。母親生

子是十月懷胎，寫這本書卻耗費了我整整二十年時間。前十年在中國，後十年在美國，我的生活環境和形態發生了劇烈變化──包括我的身分認同，從中國獨立知識分子和人權作家，變成法律（國籍）和價值認同上的美國人。這本書原有的單一初衷──為中國和華語世界尋求清教徒觀念秩序，變成了雙重初衷──首要目標乃是幫助美國捍衛賴以立國和強盛的清教徒觀念秩序。

說快樂，在寫作過程中，在敬拜與祈禱之間，在閱讀與思考之後，我不斷有被上帝照亮、與真理相遇的驚喜。我梳理一套整全的觀念秩序和精神、心靈秩序，也是尋覓先知與聖徒的腳蹤──觀念秩序是抽象的，捍衛、傳承、豐富觀念秩序的卻是一個個活生生的人，他們是上帝寶貴的器皿和重用的僕人：馬丁．路德、約翰．喀爾文、約翰．諾克斯（John Knox）、約拿單．愛德華茲（Jonathan Edwards）；「沉默者」威廉（William the Silent）、林布蘭（Rembrandt van Rijn）、凱波爾（Abraham Kuyper）；克倫威爾（Oliver Cromwell）、約翰．彌爾頓（John Milton）、約翰．洛克（John Locke）、埃德蒙．伯克（Edmund Burke）、邱吉爾、柴契爾夫人（Margaret Thatcher）；布拉福德（William Bradford）、約翰．亞當斯（John Adams）、亞歷山大．漢密爾頓（Alexander Hamilton）、羅納德．雷根（Ronald Reagan）……在寫作中，以他們為師，以他們為友，與他們對話，與他們同行，何其快樂、何其幸福！

歷史不單單是歷史，歷史也是哲學和信念。吉朋寫《羅馬帝國衰亡史》，是要把複雜的史實建構成一個可以理解的「系統」，一個理想的歷史家，既不是考古家或博學家，也不是編纂家或年鑑家，而應是一個能建構出「哲學」高度的歷史敘述的「歷史家」。換言之，最高級的歷史寫作，乃是觀念史或思想史的寫作。這是我的願景──通過人物、時間和事件，凸顯出清教徒的觀念秩序及精神、心靈秩序，而且讓凡是受過高中教育的讀者都能讀懂，真理重視清晰且明快的。雖力有不逮，但心嚮往之。

我是基督徒（不是我選擇了上帝，而是上帝揀選了我），捍衛上帝之道是我的首要使命；我是美國公民（歷經千辛萬苦之後，自我選擇的國族認同），捍衛美利堅秩序是我的次要使命；我是華語寫作者，在華語觀念場域引入清教徒觀念秩序和保守主義政治哲學是我的第三個使命。這三個使命往往又是合為一體的。

在華語世界，本書是第一本結合宗教改革五百年史和以英美傳統、英美價值為核心的現代化史的著作，也是第一本將清教徒觀念秩序、精神和心靈秩序與英美保守主義政治哲學融會貫通的著作。

聖經《羅馬書》中說：「黑夜已深，白晝將近，我們就當脫去暗昧的行為，帶上光明的兵器。」謹以此書作為禮物，送給那些在黑暗中尋求光明的朋友們。

二〇二〇年五月初稿，十一月改定

美利堅合眾國維吉尼亞共和國費郡綠園群櫻堂

神啊，我的心切慕你，如鹿切慕溪水。

——《舊約．詩篇》，42：1

第一章

近代天幕上的燦爛群星

> 我挑戰任何一位懷疑論者，讓他在這地球上找出一個十平方里的地方，在那兒人們可以平安而有尊嚴地生活，婦女受重視，嬰兒和老人受尊重，人們可以在那兒教育子女；而這個地方尚未有耶穌的福音先去鋪路開先鋒。如果懷疑論者可以找到這麼一個地方，我鼓勵他移民過去，到那兒去傳講他們的「不信」。
>
> —洛威爾（James Russell Lowell）

近代文明以一場意想不到的革命開始—即便對革命的領導者而言，絕大多數的革命都不是革命者精心策劃的，而是以某種意想不到的方式發生的。

十六世紀，西方文明的進程突然加速。由但丁（Dante Alighieri）和佩脫拉克（Francesco Petrarca）發起的人文主義運動迎來其高峰，這場運動中的偉大作品漸次誕生：一五〇九年，尼德蘭基督教人文主義者伊拉斯謨（Desiderius Erasmus）發表《愚行頌》；一五一三年，義大利政治學家馬基維利（Machiavelli）發表《君王論》；一五一六年，英國思想家湯瑪斯．摩爾（Thomas More）發表《烏托邦》。義大利人達文西（Leonardo da Vinci）在藝術和科學上大放異彩。與此同時，當哥白尼（Nicolaus Copernicus）的《天體運行論》和維薩里斯（Andreas Vesalius）的《人體的構造》同時於一五四三年發表之後，科學研究亦加速發展。義大利仍然是歐洲的文藝中心，但尼德蘭和英格蘭的天幕上已出現點點繁星。

與人文主義運動相伴隨的是新經濟體的出現和繁榮。黑死病肆虐之後的人類社會有了更頑強的生命力，如同被焚燒的森林土地更加肥沃：印刷術的發明加速普及了知識和思想；科技進步擴大了人們對地球和宇宙的認識，應用科學提供了新技術；新的資本融資方式刺激了生產；新

的航海和造船技術擴大了貿易範圍及地理視野，新世界的發現和環球航行打開了無限願景；民族主義思潮興起，民族國家萌芽。這些現象標誌了近代（Early Modern）的開端。

近代的開端始於哪一年、哪個事件？一五一七年，籍籍無名的修士和神學院教師馬丁．路德在德意志小邦國薩克森首府威登堡的城堡教堂大門上貼出《九十五條論綱》。當時，這名有些神經質的年輕人無意分裂乃至顛覆天主教維持一千多年的「普遍世界」，也無意創立與之對立的「新教教會」乃至「新教國家」──「新教」一詞，更準確的稱呼應當是「更正教」，馬丁．路德等改教家們並無意創新，而是要修正天主教的偏差，回歸聖經的本源。

然而，觀念和思想一旦被思想家公之於眾，就如同脫韁野馬一般，不是它的主人所能控制的了。路德本來只是希望發起一場小型辯論，不料卻點燃了足以讓羅馬教廷四分五裂的火藥桶。教廷早已積累了足夠多的怨恨，人們早就盼望讀到這樣一份擲地有聲的宣言，《九十五條論綱》的問世「忽如一夜春風來，千樹萬樹梨花開」。

一五一七年發生的此一事件，與一四五三年君士坦丁堡被土耳其人攻陷、拜占庭帝國（東羅馬帝國）覆亡，一四九二年哥倫布（Christopher Columbus）發現美洲新大陸、歐洲人的地理觀念出現突破相比，在事件發生之時顯得無足輕重。然而，在五百年之後的今天，人們能作出清晰的判斷：近代世界的誕生，不是以一四五三年或一四九二年為標誌，而是以一五一七年為標誌。

一五一七年，馬丁．路德發表《九十五條論綱》並非孤立事件。如果說「沒有彼特拉克就沒有伊拉斯謨」，或「沒有威克里夫（John Wycliffe）和胡斯（Jan Hus）就沒有路德」，那絕非誇大其詞。儘管路德是先驅，但還有更多先驅在他前面。另一方面，路德的思想並非與中世紀一刀兩斷，路德反抗教廷，並不反對中世紀的一切。在十六世紀早期那些富於創造性的歐洲人身上，固然有一種嶄新而「近代」的思想在發生作用，但這並不能否認，很多中世紀的方法、風格以及思維習慣，正是他們創造力成形的源頭。

宗教改革將歐洲分裂為兩個陣營，將基督教世界分裂為兩個系統，阻止了可能在整個歐洲地區建立起沉悶的、統一的天主教帝國──統一的歐洲是禍不是福。而分裂帶來了無限生機：在新教地區和天主教地區的對抗中形成一種微妙的平衡，正是這種平衡導致了現代意義上的民族國

家的發展。這些民族國家的統治者們設法鼓動國民參與宗教方面的競爭，由此產生了不同的政治體制、社會結構和經濟組織形式。

馬丁．路德之後，最重要的改教家是約翰．喀爾文。路德是開路先鋒，喀爾文則登堂入室。德國社會學家馬克斯．韋伯指出，十六世紀宗教改革時期興起的「喀爾文教派」導致西方資本主義的興起。宗教改革的影響，不僅限於宗教領域，它改變了人類生活的每一個領域，催生了一整套的觀念秩序及精神和心靈秩序。它促成現代民族國家和民族文化的誕生，使西歐的政治統治急速擴張，日內瓦繁榮、尼德蘭獨立、英國崛起，然後是清教徒帶著其信仰和制度跨越北大西洋，在北美新大陸營建其「山巔之城」──這是一場長達五百年的接力賽，下一個運動員比上一個「更高、更快、更強」。

宗教改革之於近代文明，比文藝復興和啟蒙運動更加重要，在世俗化的今天卻被刻意忽視。歷史學家、全球史研究的奠基人威廉．麥克尼爾（William Hardy McNeill）指出：「一五〇〇至一七〇〇年可以看作人類生存圈關係由舊的陸地為中心向新的以海洋為中心的模式轉變的時期。」海洋文明只是近代文明的表徵之一，如同剝洋蔥一樣，麥克尼爾只剝開最外面一層，遠未進入最核心部分：馬丁．路德的《九十五條論綱》所引發的一系列連鎖反應，由此誕生新教國家和新教文明，其獨特的觀念秩序是──堅信絕對產權、言論自由、議會制政府、普通法及個人主義。十六世紀的日內瓦和大部分瑞士城邦、十七世紀的尼德蘭、十八和十九世紀的英國、二十世紀和二十一世紀的美國，以及諸多講英語的國家，即為此種國家和此種觀念秩序的傑出代表。

這種觀念秩序及精神和心靈秩序的形成，宛如有了晶片的電腦，是算盤所無法與之競爭的。擁有這種觀念秩序的國家、區域和民族，與沒有這種觀念秩序的國家、區域和民族，從此形同陌路，前者輕鬆躍過深淵，後者踟躇不前。不同的宗教信仰產生不同的生活方式、國家結構及文明形態，早在一八四〇年，歷史學家麥考萊（Macaulay）即敏銳地發現：

> 在美洲，由英國開拓的殖民地和由西班牙開拓的殖民地之間，實力差距不可以道里計。但我們沒有理由相信，西班牙人在十六世紀初有任何一方面是輸於英國人的。唯一可確信的是，北方的文明與繁榮很大程度上是新教改革結出的道德之

果，而歐洲南部國家的衰落則主要歸因於天主教的復興。

馬丁．路德是天主教的叛徒，而不是基督信仰的叛徒──恰恰相反，他是基督信仰的恢復者和捍衛者。他呼籲人們重新定睛於耶穌、定睛於聖經、定睛於十字架，他致力於恢復上帝在地上的教會的本色。

基督信仰的核心是聖父、聖子、聖靈三位一體的上帝，基督信仰的象徵是十字架，聖經是真理的匯集，教會是基督的身體。

第一節　耶穌誕生在東方，基督信仰卻照亮西方

馬丁．路德是天主教的叛徒，而不是基督信仰的叛徒──恰恰相反，他是基督信仰的恢復者和捍衛者。他呼籲人們重新定睛於耶穌、定睛於聖經、定睛於十字架，他致力於恢復上帝在地上的教會的本色。

基督信仰的核心是聖父、聖子、聖靈三位一體的上帝，基督信仰的象徵是十字架，聖經是真理的匯集，教會是基督的身體。

◎如果沒有耶穌，世界將變成怎樣？

十九世紀，《倫敦時報》嘲諷英國教會向海外派遣傳教士的做法，認為還不如做海外貿易有利可圖。有一名常常做長途旅行的人寫信給編輯說：這種攻擊傳教士的言論是不能接受的，如果文章的作者乘坐的船因風暴擱淺，到了一個不知名的島上，他一定會虔誠地祈禱──但願傳教士傳播的真理已先他一步到了這個島嶼，那樣他至少是安全的，否則他很快就淪為食人族的「盤中餐」。有趣的是，給編輯寫這封信的人是倡導進化論的達爾文（Charles Darwin）。可見，即便達爾文也相信有一種絕對真理高於作為假說的進化論。

今天的世界不盡如人意，但如果沒有耶穌，這個世界必定更加悲慘。無論是人權和自由的保障，還是私有產權的確立和市場經濟的發展；無論是三權分立、有限政府的政治及法律制度，還是教育的普及和倫理道德的提升；無論是文化藝術的繁榮，還是醫療衛生事業的進步，都離不開耶穌基督和信靠祂的人的努力。

耶穌是神子，也是人子，祂的誕生、死亡與復活，超越人類想像的

邊界，為人類帶來拯救的福音。

耶穌在肉身上是猶太人，是東方人，祂出生在近東以色列地區一個很少為人所知的小村落伯利恆，在另一個小村落拿撒勒長大，那裡氣候惡劣，風沙撲面。

耶穌的生平記載在新約聖經的「四福音書」中，在舊約聖經的許多地方也對耶穌的生平作出準確預言。西元一世紀的多位非基督徒學者對耶穌的事跡也有清楚的記載。[1]

耶穌出生的時代，大衛王和所羅門王的輝煌已成為遙遠的記憶。以色列王國先分裂為南北兩國，然後相繼走向滅亡。猶太人被各大強權統治、被虜、淪為奴隸。之後，羅馬人占領這片土地。猶太人多次發起尋求獨立和自由的起義，遭到羅馬人的殘酷占壓，首都耶路撒冷以及聖殿被毀。

西元前三十七年，有一半猶太血統的大希律，得到羅馬帝國授權，建立了傀儡政權。那是令人絕望的黑暗時代。舊約聖經中應許的、猶太人憧憬的帶領他們用武力推翻羅馬人統治的「彌賽亞」（救世主）遲遲沒有出現。

耶穌由童貞女瑪利亞因聖靈感孕而生。瑪利亞是普通農家女，丈夫約瑟是木匠。作為上帝的使女，瑪利亞接受了即將生下上帝兒子的使命。耶穌的家譜顯示，祂是亞伯拉罕和大衛的子孫。

那一年，羅馬皇帝要求百姓回到各自的出生地填報戶籍。約瑟帶著懷孕的瑪利亞上路回老家。在路上，瑪利亞的產期到了，客棧裡沒有房間，耶穌出生在馬槽裡。

為了破解新生兒中有一位未來王者的預言，希律王下令殺害以色列全境兩歲以下的嬰孩。約瑟和瑪利亞帶著尚在襁褓之中的耶穌逃亡埃及，直到希律王死後才回到以色列地。

青少年時代的耶穌，在約瑟的木匠店裡勞動，跟弟弟們一樣，祂是吃苦耐勞的手藝人。上帝的兒子在勞動中彰顯其「道成肉身」的偉大。

在三十歲時，耶穌在約旦河接受施洗約翰主持的洗禮，在曠野中贏得魔鬼的試探。祂離開家庭和木匠作坊，開始旅行布道，先後三年之久。祂醫病趕鬼，施行神跡，讓饑餓的人吃飽，讓癱瘓者站起來行走，讓死人復活。祂擁有超自然的能力，但運用超自然的能力「懸壺濟世」並非祂到這個世界的目的。耶穌呼召並訓練門徒，用比喻向人們講解舊約聖經。祂足跡所到之處，是民不聊生的鄉村和城鎮，離祂的出生地最

遠不超過兩百公里。

三十三歲那一年，耶穌第三次走向聖城耶路撒冷，走向死亡，走向十字架，走向上帝為他安排好的命運。

在最後七天中，耶穌的人生進入一段戲劇性高潮。在星期四的晚餐中，耶穌為門徒洗腳，與十二個門徒分享一個餅和一杯酒，並講了一段設立聖餐的話：「你們吃，這是我的身體；……這是我的血，是印證上帝與人立約的血，是為眾人流的。」

門徒之一猶大向當局告密，羅馬士兵追蹤而來。人們渴望看到耶穌展示其超自然能力，在一場精彩的搏鬥中擊敗全副武裝的羅馬士兵，帶領被奴役的猶太民族驅除殖民者，重建大衛地上的王國。可是，他們失望了：耶穌斷然阻止彼得的反抗，命令其收刀入鞘，自己束手就擒。

次日，星期五，耶穌像待宰的羔羊一般，接受猶太公會和羅馬總督本丟．彼拉多的審判。猶太的權貴們判決耶穌死刑，本丟．彼拉多在一番猶豫之後批准執行。

在遭受兵丁殘酷的鞭打和戲弄之後，傷痕累累的耶穌背起沉重的十字架，踉踉蹌蹌地朝城外執行死刑的各各地走去，那是一段有十四站的「苦路」。

早上九點，耶穌被釘在十字架上。十字架原本是猶太人反抗羅馬的標誌，如今成為羅馬帝國施行酷刑的刑具。

在十字架上的死亡是一個漫長的過程，通常需要二十四個小時。耶穌的死卻快得驚人，整個過程從早上九點到下午三點只用了六個小時。

隨後，耶穌的屍體被從十字架上取下来，埋葬在一處借來的石頭墓穴中。

在耶穌離開世界之前，祂的門徒和朋友們拋棄他，其中一個追隨者猶大出賣了祂。祂的同胞看不起祂，嘲笑祂，排斥祂。祂無比悲慘的死亡是否表明，祂的傳道事業不可遏止地走向了失敗？

死亡並沒有勝過耶穌。週日，耶穌從死裡復活，多次向門徒們顯現，並吩咐門徒們擔負大使命—往普天下去，傳福音給萬民聽。

耶穌以短暫的一生實踐了上帝「愛神，並愛人如己」之教導，耶穌的死和復活，是基督信仰的中心。

耶穌的復活讓基督徒以徹底信任上帝的方式，全心侍奉上帝。這麼做會產生自由，因為耶穌讓人「因真理，得自由」；這麼做也會產生勇氣，因為耶穌讓人從此「不再恐懼，不再害怕」。

兩千多年來，耶穌已成為人類的焦點，世界進步的動力。將全世界所有的軍隊，所有統治過人類的帝王，所有的文學家、藝術家和科學家，通通加起來，對地球上人類生活的影響，遠遠不及這個謙沖的人子與神子。

兩千多年來，人類對耶穌基督的信仰，對聖父、聖子、聖靈三位一體的上帝的信仰，勝過了無數的質疑與挑戰，經歷了多次的歸正與復興，至今屹立不倒、歷久彌新且生機勃勃。

◎聖經：上帝默示的真理，改變生命的活水

自從少年大衛用彈弓扔石頭擊殺巨人歌利亞之後，再沒有哪一位牧羊人的石頭如此驚動世界。

一九四六年冬，一名牧羊少年在離耶路撒冷以東的死海岸邊放牧群羊。他看到懸崖上有一個山洞，就往洞裡扔了塊石頭，然後聽到陶器破碎的聲音。他進洞去查看究竟，發現陶罐中有三卷古書。聞訊而至的考古學家又在附近十一個山洞中發現八百多卷經卷，其中兩百卷是舊約抄本。這個發現很快震動世界。

這批經卷被稱為「死海古卷」。古卷中有兩萬五千片殘片，有些沒有指甲蓋大，學者們將它們拼湊起來。有一些抄本的墨跡褪得肉眼無法辨認，科學家使用太空計畫中發明的紅外線感光片（infrared sensitive film）將其復原。學者謝夫曼如此評論死海古卷的發現：「在此之前，你不可能讀到的文獻，奇蹟般地出現在你的眼前，它們向你講述兩千年前的祖先，他們的信仰和生活。」

最早的聖經抄本用莎草紙寫成，這成為「聖經」一詞的來源。「聖經」來自希臘文比布魯斯（Biblos），原指腓尼基人的城市，那裡是莎草紙的重要來源地。以後，該詞被賦予「聖書」之含義。

聖經分為舊約和新約兩部分。舊約共三十九卷，成書於西元前五世紀，大部分用希伯來語寫作，少部分用亞蘭文（耶穌所說的語言）寫作。舊約包括律法書（又稱「摩西五經」）、歷史書、智慧書和先知書四大部分，四個部分各具特色又渾然一體，井然有序又遙相呼應。

舊約經文的整理及翻譯成希臘文，從西元前二八五年開始。亞歷山大圖書館館長德米特里奏請托勒密二世，將猶太人的律法書翻譯成希臘文收藏。托勒密二世要求耶路撒冷的猶太祭司以利亞撒從以色列十二個

支派中挑選七十二名學者（每個支派六人）從事翻譯工作。此譯本稱為「七十士譯本」，成為希臘文聖經的標準版本。

大部分聖經學者認為，從西元前六百年到西元一世紀，經過七百年的篩選、淘洗，舊約正典正式確定是在西元一〇〇年亞姆尼亞猶太法學博士會議上完成。希臘文詞語「canon」的意思是「準則」，學者們用這個詞彙確認被接受為聖經正典的書卷。

以色列國滅亡，上帝沉默四百年後，派遣獨生子耶穌基督道成肉身來到人間，並賜下新約，舊約與新約合併即成為完整的聖經。

在新約成書的年代，希臘文成為近東地區的通用語言，希臘文的構造比較精密準確。使徒們在上帝的默示之下寫新約聖經時，就用希臘文來寫作。新約聖經由各有其個性、教育背景和語言風格的將近十位作者寫成，這二十七卷書的文風各有特色卻又渾然一體。

新約分為三大部分：歷史、書信和關於未來的啟示。歷史，包括《四福音書》和《使徒行傳》，講述耶穌基督如何在地上完成救贖人類的計畫。書信，是使徒寫給教會和基督徒的書信。使徒保羅的十三封書信排在最前，又以《羅馬書》為首。保羅是新約作者中作品最多的一位，他用希臘思想將基督信仰系統化，這是希伯來信仰與希臘理性的相遇。關於未來的啟示，即約翰晚年寫的《啟示錄》。「啟示」的希臘文意思是「揭開」。《啟示錄》為聖經和人類的歷史畫上句號，基督和教會戰勝一切邪惡，新天新地出現，人類的苦痛、瑕疵全然脫落，勝利進入永恆之城。

西元四世紀，拉丁語成為歐洲官方語言，拉丁文聖經成為時代的需求。神學家哲羅姆（Jerome）於四〇五年將希臘文聖經翻譯成拉丁語聖經。[2]此拉丁文譯本成為天主教聖經的官方版本。

在活字印刷術發明之前，聖經只能通過人工手抄，費用昂貴，數量極少。一四五六年，德國人約翰尼斯．谷騰堡（Johannes Gutenberg）發明活字印刷術，並用活字印刷機印刷聖經。

最早翻譯英文聖經的是宗教改革的先驅威克里夫。此後，神學家丁道爾（William Tyndale）將翻譯英文聖經當作其畢生的任務並為此殉道。[3]

另一種英文版本的聖經是「日內瓦聖經」，這是英語聖經中第一次劃分小節，前面有喀爾文寫的引言，並有大量注釋，它也是「第一個評論性的英語聖經版本」。[4]

今天使用最多的英文聖經，是一六一一年首次出版的「詹姆斯國王版本」（「King James Version of the Bible」）。由六個委員會共同翻譯，其成員都是劍橋大學和牛津大學的學者。

馬丁．路德翻譯的德文聖經和約翰．喀爾文翻譯的法語聖經，也是宗教改革時代歐洲重要語言的聖經譯本。

聖經是世界上有史以來銷售量最大的書。聖經在世上引發截然不同的反響。一些人心甘情願為它獻出生命，另一些人則視之為仇敵──法國無神論哲學家伏爾泰（Voltaire）揚言說，不出一百年基督教將從地球上消失，聖經只能從博物館中找到。數十年之後，聖經公會將伏爾泰在巴黎的住處買下，作為發行聖經的庫房。

聖經是一本書，一本與眾不同的書，一本無與倫比的書，沒有哪本書像聖經那樣改變人類的歷史進程和人的生命狀態。

聖經是上帝的書，是上帝的話，向人啟示，領人出黑暗、入光明。上帝藉著他的話語即聖經，創造天地，讓人類生活其中，也親自參與人間疾苦，與人類共度生命的痛苦，並為人類預備了新天地。聖經也是一部人的書，是上帝默示忠心的僕人記錄下來的真理，這些真理供人閱讀、領受、遵循和實踐。聖經是人生的說明書，聖經告訴讀者，你是誰，你從哪裡來，你到哪裡去。聖經又是一部上帝與人溝通的書，如同彩虹和橋樑，將上帝奇妙的道以人所能理解的語言揭示出來，帶領人步入永生的境界。如何看待聖經，決定一個人如何看待世界。是否認識上帝，決定一個人是否認識自我和人類。

聖經中暗含了人類社會健康運作的觀念秩序及精神和心靈秩序，政治、經濟和文化生活如何組織架構，家庭如何相親相愛且秩序井然，人類如何過上正義與自由的生活，都可以從中尋求答案。聖經中沒有出現民主、共和、憲政、人權等詞語，但這些理念都由聖經中衍生出來。

◎西方與東方最本質的差異，在於有基督教或沒有基督教

耶穌出身在東方，基督教也誕生在東方。使徒們的活動區域，在東西方交匯之地。然而，基督教卻在西方蔚為大觀，在東方湮沒無聞。西方與東方，從此分道揚鑣。

基督教發展的第一個時代是「使徒時代」。[5]受到耶穌復活的激勵，門徒們重新聚集起來，回到耶路撒冷。在耶穌受難之後第七個禮

拜，一百二十位門徒聚集在一間屋子裡慶祝五旬節。基督教會就是這樣開始的。

在使徒的領導下，通過兩個特殊儀式—洗禮和聖餐—使得這個羽毛未豐的團體和運動既保持了團結，也使得耶穌受死和復活的事實成為其團契的核心。使徒們「原是沒有學問的平民」，卻為著福音完成了驚天動地的大事，使徒大都為主殉道。

「使徒時代」結束之後，進入「大公基督教時代」的三百年。羅馬帝國對基督徒的逼迫變本加厲，先後發起十次對基督教的大逼迫。哲羅姆如此記載羅馬人屠殺基督徒的情形：「全年之中除了一月一日，沒有一天不殺人，每天殉道的聖徒多達五千之眾。」

羅馬帝國的殘酷迫害反倒推動了基督教的迅速傳播。在鬥獸場等公共場合殉道的基督徒為主作出公共性的見證，讓羅馬社會各階層深受震撼。第一世紀基督教的傳播是一場屬靈大爆炸，基督教傳遍整個羅馬帝國，其傳播的區域甚至溢出羅馬帝國的疆域。

使徒的聲音剛剛沉寂，教會就面臨以知識分子能理解的方式定義信仰的需要。被稱為「第一位基督教學者」和「身穿哲學家衣服的基督教的信使」的克萊門（Clemens），寫了《勸勉希臘人》等著作，繼保羅之後用希臘思維闡發基督教信仰。其後，被譽為「希臘教父」的俄利根（Origenes Adamantius）修訂和注釋聖經諸種版本，他是第一位為基督教信仰建立整體性知識框架的神學家。

隨著教會以不可抑制的趨勢浮出水面，對教會領袖和教會管理制度的需求日益迫切。使徒約翰的門徒、第一個稱基督教會為「大公教會」的伊格納修主教（Ignatius）說：「大公教會既是普世的，又是正統的。」大公基督教以普世異象、正統信條及主教管理教會為標誌。每個教會中都有主教、長老團和執事團。羅馬主教的地位又比其他主教重要，此即羅馬教宗體制的雛形。

與此同時，各種異端思想也在教會內外流傳。在與異端思想的鬥爭中，教會為澄清正統信仰制定《使徒信經》，該信經建立在三位一體的信仰之上。

在羅馬皇帝君士坦丁（Constantine）統治時代，基督教取得合法地位，基督徒可不受任何迫害地堅持其信仰。三八〇年，羅馬皇帝狄奧多西一世（Theodosius I）將基督教定為國教：「我們治下的萬民都應當遵守神聖使徒彼得傳給羅馬人的信仰，這是我們的旨意。」由此，進入

「基督教作為羅馬帝國國教的時代」。基督教成為羅馬帝國國教，卻為基督教自身帶來嚴重危機。在基督徒受帝國迫害的時期，教會由信仰堅定的信徒組成；如今，許多充滿政治野心、對宗教信仰毫無興趣的人進入教會，導致宗教世俗化或被濫用於政治目的。

在羅馬帝國衰亡之際，天主教會及教宗制得以確立。天主教認為，作為使徒彼得繼承人的羅馬主教秉持著超越整個教會的至高權威，即首席權。此種說法嚴重偏離聖經真理。

羅馬教宗的權力受到東方教會的挑戰。隨著君士坦丁大帝遷都君士坦丁堡，帝國重心東移。三九五年，西羅馬帝國和東羅馬帝國正式分裂，教會也一分為二，東方教會稱東正教。[6]

四一〇年，來自北方的蠻族西哥德人攻破羅馬城。在羅馬與蠻族之間，善惡報應似乎逆反，希臘哲學理性之發展和羅馬帝國之衰敗亦背道而馳。遠在北非海港希波的主教奧古斯丁寫出巨著《上帝之城》，對文化、政治、歷史之演變，以及「人心」之歸宿作出符合聖經的解釋。奧古斯丁認為，羅馬的陷落乃是一切人間之城、人間帝國的必然命運，而永恆之城、永恆之帝國，只能是上帝之城、上帝之國：

> 兩個城是由兩種愛形成的：塵世的城是愛自己形成的，甚至到了蔑視上帝的地步；天國的城是由愛上帝形成的，甚至到了蔑視自己的地步。前者的城以己為榮，而後者的城則以上帝為榮。因為一個城從人那裡尋求榮耀；但另一個城的最大榮耀是上帝，上帝是良心的見證。一個城因自己的榮耀而昂首挺胸；另一個城對它的上帝說：「你是我的榮耀，是你使我昂首挺胸。」在一個城裡，歸屬該城的王子們和國民們是由嗜愛統治的人統治的；在另一個城裡，王子和庶民們在愛中彼此服務，後者服從，而前者為大家操心。一個城對自己的力量沾沾自喜，而以其統治者們本身為代表。另一個城對它的上帝說：「我的主啊，我愛你，你是我的力量。」

奧古斯丁主義是羅馬帝國時代與中世紀之間基督教神學的頂峰，它強調上帝至高無上的絕對主權，人類靈魂的絕對軟弱無助，以及人類對於上帝恩典的絕對依賴。奧古斯丁乃是一個時代的結束，同時也是一個新紀元的開始。他是古代基督教作家中的最後一個，同時也是中世紀神

學的開路先鋒。古代的神學主流都匯聚在他身上，奔騰成從他而來的滾滾江河，不僅包括中世紀的經院哲學，連十六世紀新教神學也是其中的一個支流。德國神學家哈奈克（Harnack）指出：「自從保羅以來，除路德以外，無人能比奧古斯丁，甚至今日，我們仍受他的思想和精神所影響，我們是文藝復興和宗教改革後的後裔，但二者都有賴於奧古斯丁。」

四七六年，西羅馬帝國最後一位皇帝被北方蠻族罷黜。這一年標誌著歐洲及基督教的歷史進入中世紀。按照西方傳統，歐洲歷史通常分為「古典時代」、「中世紀」和「近現代」三個階段。中世紀指自西羅馬帝國崩潰到文藝復興運動和大航海時代這段時期，長達一千年。[7]

中世紀的歐洲陷入分裂狀態，沒有一個國王能建立新的羅馬帝國。西方教會形成羅馬教宗至高無上的地位──國王須由教宗加冕，權力才能確定。教廷與國王們的權力之爭貫穿中世紀，有時教宗占上風，有時國王占上風。這種權力分割和制衡，使歐洲從來沒有東方式的、擁有絕對權力的君主。

在過去的歷史敘述中，中世紀全然黑暗。實際上，在中世紀，教會是文明和法律的守護者，也是文化藝術的贊助者。教會辦的學校孕育了大學，大學最初的任務是解釋上帝啟示的真理之光。中世紀嚴密周全的教會法，為近代文明指出方向。藝術方面，哥德式建築成為教堂的主要範本，通過達到盡可能高的高度，建築師創造出直衝雲霄的幻覺。

中世紀經院神學的頂峰是被譽為「天使博士」湯瑪斯．阿奎那（Thomas Aquinas）。阿奎那的《神學大全》是構成天主教思想的關鍵著作，他認為，哲學和神學、理性和啟示都來自於上帝，「任何能使人類認清真理的智慧都是由天主所先行賦予的」。

生活在十二、十三世紀之交的修士法蘭西斯（San Francesco）建立了以守貧為核心精神的方濟各修會，對天主教既得利益階層的腐敗是有力的警醒和修正。聖法蘭西斯修會運動，是宗教改革前歐洲教會規模最大、影響最深、生命力最強的教會復興運動。

在中世紀，基督教會是一個比國家更重要的社會組織。中世紀末期，當教會的組織體制日益加強、教宗的統治權力日益擴大，作為權力系統的教會與個人的信仰如何保持平衡成為一個難以解決的問題。兩者之間的矛盾導致十六世紀爆發宗教改革，以及基督教世界無法挽回的分裂。

具有大公性質的教會，既可指有形的基督徒社團，又可指向基督徒無形的、屬靈的生命共同體—當有形的教會越來越世俗化和體制化，就會出現新形態的基督徒生命共同體，即奧古斯丁所說的「無形的教會」—塵世的教會與被揀選者的團體並不完全吻合，塵世的教會有糠秕在其中，且還有若干被揀選者沒有加入。

宗教改革時代，是群星璀璨的時代。上帝特別揀選四名先知式的改教家，分別代表不同的國家（或正在成形中的國家）：路德在德意志地區點燃第一團火焰，路德的宗教改革成為現代德國統一的序幕；喀爾文在日內瓦打造了具有典範意義的改革宗教會，也打造了第一個新教城邦共和國，瑞士地區諸城邦紛紛效仿；諾克斯將日內瓦精神引入蘇格蘭，繼而席捲整個英國，帶來英國的清教徒革命和大英帝國的繁榮昌盛；愛德華茲是北美殖民地第一位神學家和思想家，也是美國精神的奠基者。

宗教改革的信念在這四個偉大人物身上如火炬般交接，亦被他們賦予各自國族和時代的特徵與風貌。他們都是在教會牧養群羊的牧師，也是精通聖經、著作等身、勇於為真理作見證的神學家和護教家，更是積極參與公共事務和政治鬥爭、具有舉足輕重的社會影響力的公共知識分子和百科全書式的人物。他們是「宗教改革人」，絲毫不遜色於「文藝復興人」。

第二節　馬丁．路德：這是我的立場

◎「上帝給這個時代一位嚴厲的醫生，因為它病得很重」

一五二〇年夏天，一份蓋著醒目御璽的文件傳遍歐洲，該文件開宗明義地寫道：「主啊，求祢起來，審判那頭已經侵入祢的葡萄園的野豬！」

這份文件是羅馬教宗的「通諭」，在天主教占統治地位的時代，它在歐洲大陸具有法律般不容置疑的地位。它命令被形容為「野豬」的路德悔改認罪、放棄自己的觀點，否則一切後果自負—如果被判處為異端，將面臨火刑的威脅。

路德收到「通諭」後，將學生和信眾聚集在一起，在威登堡的城市廣場上，當眾將「通諭」及各種教廷的文書燒毀。此舉象徵著他與羅馬教廷公開決裂。這個名不見經傳的修士，為什麼會有如此巨大的勇氣，

挺身反抗歐洲所有國王都臣服的羅馬教廷？

「風起於青蘋之末，在眾人的輕侮之中，一個男人獨自承受了全世界的惡意和冒瀆。」第一位研究宗教改革的歷史學家約翰尼斯．施萊登在一五五五年出版的《實錄》中如此描述新教改革初年的景象——作者還能捕捉到那個滄海橫流的時代的特殊氛圍。

路德本人對於自己人生的巨變憂喜參半。一方面，他覺得自己的貢獻並不突出：「我只是教書、傳道、寫作……除此之外並沒有做任何事情……都是道（the word）的功勞。」天上沒有異象，路德也沒有行醫治的神跡。

另一方面，路德也堅信自己是上帝奇妙做工的特殊工具。一五三一年，他引用此前的殉道者胡斯受刑時的話——「我可能是一隻弱小的鵝（在捷克語中，胡斯是鵝的意思），但是更強大的鳥群會在我之後來到」——來形容自己：「一四一五年他們烹了一隻鵝，但是一個世紀之後，它已變成了一隻天鵝。」約翰．布根哈根（Johann Bugenhagen）在路德的葬禮上重複了這個比喻，提醒天主教對手們，路德是在自己的床上靜靜地去世的：「你們可以烹一隻鵝，但是一百年後會出現一個你們烤不動的人。」他的意思是上帝的真理是無法掩埋的。

一四八三年，馬丁．路德出生於薩克森的一個礦工家庭。早年家境貧寒，孩提時代曾因為從餐桌上偷一顆堅果，雙手被母親打得幾乎出血。路德的父親漢斯有著日耳曼人勤奮、堅韌、聰明之特質，由礦工奮鬥成為礦主，當選市議員，躍升為新興資產階級。

青年時代的路德在愛爾福特大學獲得法學碩士學位，然後違背父親的意願，進入愛爾福特修道院成為修士。薩克森選帝侯「智者」弗里德里克（Friedrich III）創辦威登堡大學，路德被邀請到該大學任教並兼任城堡教堂傳道人。本來路德會以一名神學教師的身分平靜地度過一生，上帝卻選中他成為死氣沉沉的中世紀的終結者和生機勃勃的現代世界的催生者。

在與教廷的戰鬥中，路德宛如勇往直前、衝鋒陷陣的騎士。繼《九十五條論綱》之後，一五二〇年夏天，路德寫出三大名篇，即「改革三論」：《致德意志民族基督教貴族書》、《教會被擄於巴比倫》和《基督徒的自由》，否定了教宗至高無上的地位，摧毀了羅馬教宗權的神學理論支柱。路德一生都在與羅馬教廷論戰，他忠於內心深處的信仰，嚴厲、衝動、銳利，充滿幽默感，也常常罵人，他晚年在餐桌上說：「除

了批評教宗之外，我可以休息了。」

在日常生活方面，路德表現出的更多是理智和柔情。在宗教改革的驚濤駭浪中，路德宣布廢除主教職位，將神父改為牧師，牧師放棄獨身生活，可以像普通人那樣擁有婚姻和家庭。

一五二五年，四十二歲的路德娶逃離修道院的修女、二十六歲的博拉（Bora）為妻——一開始不是為了愛情，而是出於良知，因為博拉追隨其信念而無家可歸。路德晚年回憶說：「新婚後的第一年有許多地方需要去適應，比如一個人早上醒來發現枕頭上有兩根以前沒有的辮子。」後來，路德真心地愛上博拉，寫信給朋友說：「她是我在山窮水盡時也不願意用千萬財富來交換的。」路德將婚姻稱為「神聖的高尚事務」，他用親身實踐重塑了基督徒對婚姻和家庭的觀念—婚姻是美好的、必須的設計，是上帝所賜下的，也是讓上帝得著榮耀的、塑造品格的學校，是為著男人、女人和孩子們而精心預備的。[8]

路德和博拉相親相愛，他們擁有六個孩子，這是一個夫唱婦和、父慈子孝的大家庭。路德對為人父母這件事大加稱讚，他說：「上帝在婚姻中賜下了一些靈魂，是從父母自己的身體裡生出來的，也是被託付給父母的，在孩子身上他們可以灌輸各樣的基督徒操守。最為明顯的確定就是，父親與母親就是孩子的使徒、監督和祭司，因為正是他們，可以讓孩子們跟福音相遇和相知。」

路德與妻子對金錢的看法有差異：路德熱情好客，把家變成學生的招待所，與來自歐洲各地的客人們在餐桌上高談闊論，這些言論被作為《桌邊談話》記錄下來。路德認為錢是用來花和送人的，從不考慮如果沒有錢了，家庭如何維持，「當錢沒了的時候，就不喝酒了」。博拉持家嚴格，經濟緊張時會發怨言，敦促路德做木工活和園藝活補貼家用。路德尊重博拉作為「這個家的財務總管」的地位，在他去世前準備處置所有產業時，沒有遵從那個時代的慣例—讓大兒子成為遺囑執行人和家族的監護人，而是在遺囑中將一切都給博拉，他相信「一位母親將是她自己孩子最好的監護人」。

路德除了撰寫論文、聖經評注、翻譯和通信之外，每個禮拜天做三至四場布道。他的著作多達五十五卷。他以觀賞大自然來調劑繁重的案頭工作。他喜愛音樂，會吹長笛、彈吉他、作曲和配詞，創作了四十多首贊美詩，包括膾炙人口的《上帝是最堅固的堡壘》。路德長期深受抑鬱症和結石的折磨，卻從不屈服於疾病這種「來自撒旦的攻擊」。

一五四六年，路德應邀前往曼斯費爾德調解當地貴族之爭執，但他到達在其出生地艾斯萊本時染上風寒，病勢沉重。二月二十八日，路德在去世前夕，有人問他，是否始終堅持他的改革理論，他用勁地說：「是。」並且再次肯定了「永遠信奉基督和我宣講過的教義」。

路德去世後，遺體被運回威登堡的城堡教堂，那是他服事大半生的地方，也是他貼出《九十五條論綱》的地方。路德的助手墨蘭頓（Philipp Melanchthon）在其葬禮上致追悼詞，他說這位隕落的改教家將在最廣闊的教會歷史中，甚至在救贖歷史中占有一席之地。舊約時代的族長、士師、國王和先知，在新約中由施洗約翰、耶穌基督本人以及使徒接續，路德也被列在「這些由地上最崇高之人組成的美妙的序列之中」。純粹的基督福音在這五個人那裡得到最清晰的解釋：以賽亞、施洗約翰、保羅、奧古斯丁和路德。最後，墨蘭頓為路德辯護說：「有人提出，路德是否過於嚴厲。我更願意像伊拉斯謨經常做的那樣回覆：『上帝給這個末後的時代一位嚴厲的醫生，因為它病得很重。』」

◎《九十五條論綱》是給教廷的「離婚信」

從一四七〇年到一五三〇年，在宗教改革前後六十年時間裡，文藝復興所帶來的世俗精神在連續六任教宗身上都得到了集中體現。他們唯利是圖、道德淪喪、貪得無厭，引火自焚般地玩弄權術。他們的統治令盡忠職守的人感到無望，他們對改革的呼聲置之不理，對所有抗議、警告以及日益高漲的反抗置若罔聞。

黑死病讓歐洲人口減少了三分之一至一半左右，天主教會的絕對權威遭到沉重打擊。在牛津大學莫頓學院學習的神學家威克里夫發現，神職人員在黑死病疫情中的死亡率特別高（缺乏運動又老的文人），反而是那些幹粗活的、低下階層的有更高的存活率。當主流神學觀點都將黑死病解視為上帝「賞善罰惡」的制裁時，威克里夫獨獨認為這份「天罰」是給神職人員的起訴書。天主教會未能在瘟疫期間帶給信徒安慰和信心：很多神父缺席宗教活動卻占有多個有俸聖職，上下層神職人員的分離日益嚴重，教士像普通人一樣飲酒作樂甚至包養情婦。許多神父「從未讀過舊約，也幾乎沒有讀過祈禱用的詩集」，醉醺醺地來到講壇傳經布道。在普通人看來，教士作為人與神之間的中間人，理應更加聖潔。如果這些中間人怠忽職守，人類到哪裡去尋求寬恕和救贖呢？

在儒略二世（Julius II）與利奧十世（Leo X）統治的交替時代，即一五一〇至一五二〇年，義大利政治學家馬基維利發現「羅馬教會是我們信仰的中樞，但人們離它越近，就越是對宗教持懷疑態度」，他據此認為這就是教會頹廢的明證。他預言說，教會「即將遭遇滅頂之災，很快就將受到懲罰」。他更難以忍受教宗對義大利造成的危害，「羅馬教廷邪惡昭彰，完全銷毀義大利人對宗教的敬虔態度」，導致「無盡的傷害，一片混亂」，「讓我們的國家總是分崩離析」。教會是「我們之所以毀滅的根源」。教會自身實力不足，從未強大到擁有至高無上的霸權，因此在害怕失去權力之時，總是尋求外部援助，「這種野蠻的統治手法令每個人都嗤之以鼻」。

直接跟路德對決的利奧十世，在一五一三年用賄賂的方式獲得教宗寶座時年僅三十七歲。他是義大利麥地奇家族的成員，他在給弟弟的信中聲稱：「上帝賦予我們教宗地位，就讓我們享受這種權力。」他是文藝復興時代的貴族，也是同性戀者；他熱愛狩獵，贊助高雅藝術；他復興了羅馬大學，鼓勵科學研究；他任人唯親，也債台高築。他並非窮凶極惡，只不過展現了那個時代義大利貴族身上所有的惡劣品質──他沒有意識到教廷已在深淵邊緣搖搖欲墜，僅僅將路德對贖罪券的質疑當成是「教士為瑣事爭吵」。他錯了，錯得一塌糊塗。

上帝選擇路德成為戳破潰瘍的人。一五一七年十月三十一日，路德將手寫的《九十五論綱》貼在城堡教堂的大門上，那裡是小城的信息發布中心。《論綱》尖銳地指出：「所有認為憑藉贖罪券可以確保自己救恩的人會遭到永恆的詛咒。如此教導他們的人，也是如此。」這是史上最短小、最具爆炸性的學術論文。

參加萬聖節慶典的人們擠到前面來閱讀這份文件。它是九十五下重擊，擊中許多良心麻木的教會的重大弊端。它通俗易懂，又不出純粹宗教和樸素道德真理的範圍。《論綱》對一切受過純樸福音派信仰薰陶和沒有拋棄這一信仰的人有強烈吸引力。

路德沒有在《九十五條論綱》上簽名，他從不在公開出版物上署名。他後來承認，自己當初「像匹被蒙了雙眼的馬」，被上帝牽著走，看不見左，也看不見右，無法預料接下來會發生什麼。他並未料到，宗教改革的星星之火就這樣被點燃；羅馬教廷更未料到，一名最低級教士由此打破教廷一千多年一手遮天的局面。

《九十五條論綱》發表時，現代活字印刷術已被谷騰堡發明，它很

快成為那個時代發行量最大的出版品。不到兩個星期時間，這份文本傳遍全德國；四個星期之後，整個西歐都能讀到它，邁科尼烏斯熱情洋溢地說，「好像它們是由天使傳送的」。

不久，路德居然收到從遠方倒流回來的《九十五條論綱》印刷本，這讓他隱約感到不安。他不是擔憂自己的版權──那個時代沒有版權觀念；他只是沒有想到，新思想有了新的印刷和傳播技術的幫助，其力量可摧枯拉朽。如果說《九十五條論綱》是解構大一統的天主教會和中世紀思想觀念的說明書，那麼剛問世四十年的谷騰堡活字印刷術就是讓這份說明書人手一份的技術幫助。

幾個月之後，路德迅速成為德意志民族精神的代表，在德國「每一塊石頭和每一棵樹都在呼喊著『路德』」。一個世紀以後，人們為紀念《九十五條論綱》的發表而舉辦一場遊行，遊行終點就是威登堡的城堡教堂。一幅一六一七年的百年紀念雕版畫描繪了路德用羽毛筆在教堂刻下論綱時的場景。筆尖從教宗利奧十世的一隻耳朵穿入，由另一隻耳朵穿出，打落了他的三重冕。它暗示的是，話語（word）包含致命的真理，擁有推翻寶座的力量，正如路德所宣告的：「羅馬存留的日子屈指可數，上帝的震怒已經顯在它頭上。」

在長達千年時間裡，天主教內部從未有修士敢於如此大逆不道、犯上作亂。一五二一年，教宗利奧十世宣告路德為異端，將其驅逐出教會。但他對路德鞭長莫及，不得不利用世俗君王的權力處罰路德。一五一九年，年輕的西班牙國王查理繼任神聖羅馬帝國皇帝之位，是為查理五世（Charles V）。如同路德代表未來的信仰，查理五世代表過去的信仰，他不明白為什麼這個小小修士竟敢與全體基督徒堅持一千年之久的信仰對立，作為西班牙人，他也無法理解德意志地區的諸侯和民眾為何支持膽大妄為的路德。

一五二一年，查理五世在沃姆斯召開帝國會議，傳召路德到會陳明其觀點。路德做好最壞的準備，在赴會前告訴其助手墨蘭頓說：「親愛的弟兄，如果我回不來，如果我的敵人置我於死地，你一定繼續傳播和忠實地捍衛真理。」出乎意料，這趟旅程彷彿是一場勝利的進軍，一路上無數民眾向他獻上祝福和支持，他已然名滿天下並成為德意志精神和利益的代言人。

在冠蓋雲集的帝國大會上，一身樸素修士服的路德與一身華服的教廷代表展開激烈辯論。面對查理五世、皇太子、六位選帝侯、二十四位

公爵、七名伯爵以及數百名貴族和使節們，路德在最後陳詞中宣布只服從聖經的權威：

> 除非用聖經裡的箴言或明白的理性證明我錯了，否則我絕不會放棄我的主張。我不相信教宗的也不相信宗教會議的決定，因為它們不僅明顯有誤，而且相互矛盾。我的良心向著聖經，違背一個人的良心既不誠實也不安全。這是我的立場，我別無選擇。願上帝幫助我。阿門。

人山人海的民眾在宮殿外等候辯論結果。在德意志諸侯和民眾輿論的壓力下，查理五世沒有下令逮捕路德—就連站在皇帝身邊的不倫瑞克公爵埃里克也公開宣稱，如果不從餐桌上取出一罐艾因貝克啤酒送給路德就無法坐下進晚餐。路德打贏了第一仗，但還有無數的戰役在等候著他。

◎「因信稱義」與「信徒皆祭司」給人帶來解放與自由

歷代聖徒們都有其生命和信仰的轉折點：保羅的轉折點是在騎馬赴大馬士革的路上，奧古斯丁的轉折點是躺在米蘭花園裡一棵無花果樹下，路德的轉折點是在修道院讀《羅馬書》的時候。雖然早已將自己獻給上帝，但路德的心靈一直不得平安。一五一五年，在讀《羅馬書》時，讀到「因為神的義正在這福音上顯明出來，這義本於信，以至於信，如經上所記：『義人必因信得生。』」他被真理光照，「這時我覺得自己得到了重生，穿過敞開的大門進入天堂」。上帝感動了路德，並在其掌握的人類的歷史進程中選中了路德—

> 時代獲得了一位先知；他是群眾中的一員，與群眾骨肉相連；他自己過著完全保持堅定、真誠本色的大眾宗教生活，他深深觸及了它的全部奧祕，試測了它的全部能量；後來，他終於找到通向上帝的道路，他憑自己的經驗知道，每一個基督徒都能接近活生生的上帝。他已經贏得了基督徒的自由，並通過信得到了遠比人文主義所自詡的更深刻的生活快樂。他成為一位眾人的領袖，因為他那充滿快樂的信使他排除了對教會或教

士們的一切畏懼──這種畏懼世世代代壓抑著人們的良心。

路德從光照他的聖經中提煉出「因信稱義」的教義，成為宗教改革的神學基礎之一。路德之「朝往」沃姆斯帝國會議，以及他與世俗及教廷之強權的戲劇性對抗，都可以從他對聖經的講解來理解──路德說：「縱使沃姆斯的魔鬼多如屋頂上的瓦片，我仍然要前往。」路德以聖經為生活和教義的源泉與最後權威，且由此形成自己的一切文字。「唯獨聖經」居於路德世界觀（認識論、神學、人學）的根基處，同時也是這一世界觀對教會以及社會產生廣泛影響的根本原因所在。

在四個關鍵的教義問題上，路德作出了與天主教截然不同的回答：對「人如何得救？」，他的回答是：不憑善行，惟獨憑藉信心。對「宗教的權威性何在？」，他的回答是：不在被稱為羅馬教會這個有形機構裡，而存在於聖經中上帝的道之中。對「何為教會？」，他的回答是：是整個基督信仰的團契，因為人人皆是祭司。對「基督徒生活的真諦是什麼？」，他的回答是：在一切有用的職業中侍奉神，無所謂神聖、世俗之分。直至今日，新教的任何經典描述都必定是這些核心真理的回聲。

路德不是書齋中的學究，而是充滿魅力的民眾改教家。路德「因信稱義」的教義，以及與它相關的「信徒皆祭司」的教義，其重要性遠超乎學術上的神學領域。它顛覆了以賣贖罪券為代表的特權階級的既得利益結構。路德指出，贖罪是信徒與上帝之間的事情，並不涉及其他人。信徒完全不用教士來宣布他已被赦免，他可從聖經中讀到對認罪者的赦免應許。沒有必要支付任何形式的金錢來獲取上帝的寬恕。煉獄的觀念是建基於民間的迷信與教會的剝削，是不符合聖經的杜撰。在否定煉獄的存在後，對死亡就有了一個嶄新的態度，無數信徒獲得了精神的自由與解放，這就是觀念的巨大力量。

路德是近代獨立思考的第一人。他強調信徒對聖經的研讀以及個人直接同上帝建立關係，反對盲從於教宗、主教及神父的權威。在印刷術的幫助下，德語及歐洲各種語言的聖經廣為印刷和傳播，民眾的識字率爆發式提高。很多平信徒（即除去神職人員的一般信徒）通過研讀聖經，引發了對已有的權威觀點包括古代先賢思想的質疑。這種新教主義引起獨立思考風潮，這種獨立思考風潮為現代科學革命奠定了基礎。

路德掀起的改革運動強調回歸聖經的福音精神。這福音就是自由，

也是承擔──心靈釋放後帶來的承擔。基督徒的自由是服事他人的自由，歸附社群的自由；不是遺世獨立，唯我獨尊，自我中心。這福音精神在個人主義與集體主義中取得優美的平衡，肯定個人的尊嚴與社會的團結。

◎「路德宗」教會的建立與新教民族國家的出現

一五二二年，路德回到威登堡，在薩克森選帝侯的支持下投身宗教改革運動。他宣布停止天主教彌撒和拉丁文崇拜，建立新式教會和崇拜禮儀。新教的崇拜分三部分進行：講道，即解釋福音；其次是唱聖歌，很多是當代人（包括路德自己）寫的聖歌；最後是聖餐儀式。祭拜聖母瑪利亞和歷代聖徒的儀式被取消。路德掃除了人與上帝之間的虛假中保，讓崇拜儀式變得簡潔明瞭，人與上帝的聯繫更為直接，也使人對上帝的崇拜更加內在化。作為新教最早的宗派之一的路德宗（也稱信義宗）教會逐漸建立起來。

路德宗成為一個國際化的新教宗派，可以從路德任教的威登堡大學變化中看出來。威登堡大學是路德發起宗教改革的搖籃和基地──他首先是一名大學教授，然後才是一名牧師。這所大學由薩克森選帝侯於一五〇二年創辦，在路德開始宗教改革的時只有十多年歷史，是一所在德意志偏遠小城的地方性學府。然而，宗教改革大大提升了這所學校在全歐洲的地位──全歐洲都矚目於這座小城，凡是有新教發展的地方都打算派人到此接受路德之親炙。從一五五四年到一五六五年這關鍵的十年內，僅僅波蘭就有一百一十五個學生來此學習，這個名單就像是從整個天主教歐洲來接受培訓的宗教改革領袖的名單。

北歐地區與德意志的關係密切，很快接受路德宗。一五一九年，丹麥國王（薩克森選帝侯之侄）請薩克森選帝侯派人到丹麥協助進行宗教改革，又派人到威登堡考察學習。就連莎士比亞的著作中都提及劇中的主人公丹麥王子哈姆雷特曾經到威登堡大學學習（儘管時代不符）──國王克勞狄斯對王子說：「至於你要回到威登堡去繼續求學的意思，那是完全違反我們的願望的。」實際上，丹麥對德意志諸邦的宗教改革亦步亦趨。由此，路德宗在丹麥取代天主教。瑞典國王於一五二七年頒布敕令，宣布沒收天主教會的財產，建立路德宗教會。挪威也於一五三九年皈依路德宗。不久，芬蘭也皈依路德宗。路德宗在四個北歐國家取得國

教的地位。

篤信天主教的查理五世決定以武力來壓制異端邪說。改信新教的諸侯貴族們以及二十四個帝國城市的首長也決定用刀劍來捍衛其信仰，他們於一五二九年春天發表了一份抗議書。從此這群改教者被稱為「抗議宗」──這也是「新教」或「更正教」的另一個名稱。於是，兩者發生了一場殘酷的戰爭。最後，筋疲力盡的雙方締結《奧格斯堡和約》，規定各諸侯貴族可在其轄區內自行選擇天主教或新教信仰。宗教信仰自由的第一步──脫離天主教的自由終於實現了。

十六世紀，基督新教出現了三大宗派：路德宗、長老宗（或喀爾文宗）、英國聖公會（英國國教會，或稱安立甘宗），後兩者亦深受路德神學影響。至十七、十八世紀，在路德和喀爾文神學的共同影響下，又產生了公理會（由信徒直接管理教會）、浸禮會（洗禮要求全身浸入水中）和衛斯理宗（由約翰．衛斯理所開創）。這六大宗派被稱為基督新教的主流宗派。

路德在瓦爾特堡避難期間翻譯的德語聖經，對近代德語的成熟產生了無與倫比的影響，從此，德語不再是一種粗鄙無文的語言。無論是歌德（Goethe）還是海涅（Heine），凡是讀過路德翻譯的德語聖經的德國文學家，無不從其優美典雅的德語中汲取養分。海涅讚美說：「馬丁．路德創造了德語，是因為他翻譯了聖經完成的。……這部古老的書是使德語不斷更新的源泉。」

如果沒有路德，宗教改革運動不可能首先在日耳曼地區取得勝利：

> 馬丁．路德是他那個時代一位最偉大的人物，他遠遠超出其他任何一個人。……在這樣一個四分五裂的德國，沒有人能像路德那樣，心胸開闊，能把新教力量團結在一起。

路德被譽為「近代德國之父」，路德神學對人的心靈的解放，對德意志民族意識的覺醒所起的作用，無人可以比擬。當然，路德思想中的一些局限和盲點，如反猶主義，如「兩個國度論」中對世俗王權的低頭，也深刻影響到日後德國的近代化道路。德國近代以來的榮耀與悲劇，都離不開路德留下的光與影。

路德的改教運動，不可避免地同時啟動了一場政治運動。這場宗教改革，實質上是對教會「政治」（瓦解教士結構）與「神學」（因信稱

義）所做的「雙重革命」，路德本人因此在新教世界成為「無冕之王」，甚至被時人稱之為「威登堡教宗」，儘管他本人並不貪戀權力，但他無法脫離他所造就的時勢。

這場觀念革命使幾百萬人改變了信仰的形式和對命運的認識，它提出百家爭鳴和信仰多樣這兩個問題；培育出一種新的國家認同；提高各國語言的地位；它通過促進向海外新世界移民使西方和西方文明的勢力得到空前擴展。一千多年來天主教壟斷聖經解釋權的局面解體了，整個歐洲乃至世界的宗教、政治、文化、經濟的版圖翻天覆地，一個嶄新的世界出現在歷史的地平線上。

在政治上，宗教改革借由排除梵蒂岡在各國國內的龐大影響力（經由任命主教及擁有大量財產而來），加速了民族主義之興起與民族國家的形成；在經濟上，所謂新教倫理更促成資本主義萌發之可能因素；在文化及思想上，新教的出現不但瓦解了梵蒂岡的傳統權威，也借由瓦解在教義上一元性帶來的禁錮，激發出若干科學及思想的變革。

五百年後，人們仍然生活在路德掀起的宗教改革的豐富遺產之中。

第三節　約翰．喀爾文：鬱金香永不凋謝

◎沒有墓地的異鄉人，也是世界人

如果說路德是宗教改革運動的開創者，那麼喀爾文就是宗教改革運動的集大成者。一九二一年，德國神學家巴特（Karl Barth）在給朋友的一封信中描述喀爾文對他的影響：

> 喀爾文是一條洪流、一片原始森林、一種巨大的力量，直接從喜馬拉雅山上降臨，奇異而神祕，我完全沒有辦法去吸收這一現象，更不要說將其充分地呈現出來。我獲得的只是一條細流。我很願意埋首苦讀，與喀爾文共同度過我的餘生，那樣我將受益匪淺。

喀爾文對西方的影響極為深遠，絕不僅在教會內部，他參與了現代西方的醞釀與誕生。所謂的喀爾文主義，對現代生活的信仰、社會結構、經濟觀，乃至思想文化的發展都有重要影響。它的衝擊是全面性

的，這一點超乎喀爾文原來的期盼。喀爾文教派及喀爾文主義的流布區域是世界性的──法國、瑞士、荷蘭、英格蘭、蘇格蘭，更不要忘記了坐五月花號漂洋過海的清教徒所居住的北美洲；它所引起的衝突、動盪也較多──法國宗教戰爭、尼德蘭獨立革命、歐洲三十年戰爭、英國清教徒革命以及清教徒出走美洲等。

一五〇九年，喀爾文出生於法國北部小城努瓦永的一個平民家庭，他比路德晚一代。喀爾文的父親是主教的顧問，母親在他五歲時過世了。喀爾文十二歲時成為神職人員，十四歲赴巴黎接受法律和古典文學教育，他學習極為勤奮，「半夜起身讀書，一天常常只吃一餐，這樣才能連貫地讀下去，不致被打岔」。他二十一歲就在法律界成名。當時關於英王亨利八世（Henry VIII）的婚姻是否有效的問題眾說紛紜，喀爾文是少數被詢及其意見的歐洲大陸學者之一，顯然他被認定是當時第一流的法學家。

在巴黎期間，喀爾文經歷了上帝的光照，認罪悔改：「我意識到自己的汙穢與敗壞，一無是處且一無所有，只能在哭泣與眼淚中，懇求主使我能揚棄舊生命。」由此，他也「因著上帝暗中的引導與統治，至終改變了我的人生旅途方向」，由律師轉向神學家。他閱讀路德的著作，認同宗教改革，受通緝而逃亡──他的朋友在前門擋住前來逮捕他的警察，使他能從後面的窗戶溜出去。

喀爾文先是住在傾向新教的巴塞爾，在那裡寫作第一版的《基督教要義》。一五三六年夏天，喀爾文與家人前往斯特拉斯堡，為避開法國軍隊的演習，往南繞行，經過古城日內瓦。他們原本計劃在此住宿一宿。日內瓦宗教改革領袖法雷爾聞訊闖入旅店，懇求喀爾文留在日內瓦，幫助完成日內瓦的宗教改革。喀爾文不願留下，性情粗暴的法雷爾怒斥說：「如果躲避上帝的呼召，必將遭受上帝的詛咒。」喀爾文只好先留在日內瓦擔任一段時期的聖經講師，接著被任命為牧師，後半生的生命軌跡就此改變。

在個人生活方面，喀爾文屢遭沉重打擊，遠沒有路德那樣順暢和幸福。喀爾文很晚才結婚，結婚前，他提出挑選妻子的條件是「品行端莊，不要太挑剔，勤儉持家，有耐心，我還希望她關心我的健康」──他的健康狀況已經出現了問題。他如願以償──他的妻子伊蒂麗（Idelette de Bure）是一位有兩個孩子的寡婦，願意為他付出一切（她也是尼德蘭人，她堅韌不拔的尼德蘭人性格也影響到喀爾文，而喀爾文神學在日內

瓦之外最成功的實踐就是一百年後獨立的尼德蘭共和國）。然而，他們唯一的孩子不久後就夭折了，喀爾文在給朋友的信中寫道：「主用這樣深刻而痛苦的傷害折磨我們。但祂是我們的父：祂知道什麼對祂的兒女是好的。」他的敵人挖苦他「絕後」，他回答說：「上帝曾給了我一個兒子，上帝也取走了我的兒子……但是在基督教世界裡，我有無數的兒子。」一五四九年，伊蒂麗病逝，之後喀爾文孤獨地生活了十五年。

喀爾文一生過著簡樸的生活，「我是真正富有的人，因為我對自己僅有的完全知足」。一五六四年，日內瓦議會的記錄中有這樣一段文字：「喀爾文病了，沒有錢支付全部的醫藥費，議會送了他十塊錢。之後喀爾文將錢還來，議會決定用這筆錢買一大箱葡萄酒，讓他無可推辭。」議會作出決定：「將喀爾文目前使用的、屬於我們城市的傢俱，全部贈送給他。」在生命最後一年，喀爾文才在屬於自己的書桌上寫作、在屬於自己的床上睡覺。他去世時，遺產少得可憐。

喀爾文長期身患多種疾病：哮喘、痛風、偏頭痛、肺結核、痔瘡、腸胃病等。他的哮喘發展成胸膜炎，這個滔滔不絕地講道、講課的人，因呼吸困難不得不竭盡全力說出每一個字；嚴重的痔瘡使他坐臥不寧；腎結石那尖刀般的疼痛不停地折磨著他。假若痔瘡尚能忍受，為了試圖顛碎結石以便於排出，他會騎馬狂奔，當時是沒有手術的。頭痛病從未離開過他，有時痛得他眼睛幾乎看不見東西，整夜不眠。大多數時候他一天只吃一餐。消化不良、痙攣、感冒則是習以為常。

一五六四年春，喀爾文病情惡化。二月六日，他作了最後一場講道。五月二十七日，他在牧師居所病逝。喀爾文的門徒泰奧多爾．貝扎（Theodore Beza）說：「就在那天的同一個時刻，太陽西沉，在世上引導神的教會最燦爛的光芒被接回天家了。」喀爾文的遺囑感人至深，他強調自己的願望是「不論是講道或寫作，都要以最純正的方式教導神的話語，和忠心地解釋聖經」。他有如保羅那樣回顧自己坎坷且為主奮鬥的一生：

> 當我第一次來到這裡的時候，幾乎一切都是雜亂無章的。時局動盪不安，我歷經磨難，卻大難不死。……後來我被趕出了這座城市，當我從斯特拉斯堡回來的時候，改革工作所遭遇的困難和從前一樣。人們放狗咬我，那狗咬住我的袍子和小腿不鬆口。……當我前往兩百人會議平息騷亂的時候，他們朝我大

喊，讓我出去。……我有許多事情失敗了，你們要從頭再來，我所做的一切不值一提。我是個可憐的被造物。……說到我的教義，我忠實地教導，上帝也賜給我寫作的恩典。我所做的這些忠實於聖經，盡可能不敗壞聖經的每一段經文，也不刻意曲解。我總是抵擋細枝末節的、精妙的誘惑，學習那最樸素的東西。我寫作從來不是出於對他人的仇恨，我所寫的都是我認為能榮耀上帝的。

喀爾文衣服上的紋章標識是一隻手捧著一顆焚燒的心，他的一生確實如此。應喀爾文自己的要求，他被埋葬在一個普通墓穴，沒有石碑標明墓主身分。在今天的日內瓦，沒有人能找到喀爾文的墓地。他不需要被後人憑弔，他最大的安慰就是其神學及其衍生的觀念秩序早已散播全球。喀爾文是近代第一個超越語言、族裔和國家認同的「世界人」，他的國度是上帝的國度，他一生所傳講和寫作，都是為了榮耀上帝──他的座右銘是「哦！主！我要快快地、誠摯地把心獻給祢。」

◎《基督教要義》：信徒走向聖經的橋樑

喀爾文深受聖經、自然法及中世紀傳統的影響，在一個「脫軌的世界」裡，其神學以重建秩序為念。他與中世紀的關係不是一刀兩斷，乃是藕斷絲連。以聖經的世界觀及奧古斯丁、阿奎那的神學體系而論，宇宙是一個差序格局的存有體系，日月星辰懸於地表，予萬物日夜寒暑；人類具靈性，掌管草木鳥獸自然資源；在人類之中，君王統治人民，父母教養兒童，丈夫引領妻子。因此，喀爾文致力於規矩、典則、律法等，予人一幅嚴峻的面貌。沉重的真理比輕飄的謊言更有吸引力。

在流亡巴塞爾期間，喀爾文完成並出版第一版《基督教要義》，那時它還「只是一本小冊子」。喀爾文一生都在修訂此書，最後版本為厚重的四卷本，從最初的六章發展到八十章，從一部教義問答手冊和致法國國王的信仰辯護書發展到「新教信仰的系統說明書」和「基督教教義的卷軼浩繁和包羅萬象的系統著述」。[9]關於寫作此書的目的，喀爾文曾謙虛地說：「我的目的不過是想提出一種基礎知識，使那些對真信仰有興趣的人能受教而進入真正的敬虔。」他並未打算以之作為基督教教義的經久不衰的系統著述，而是打算用它來作為那些在困難的日子裡試

圖作為基督徒而生活的人的一本實用手冊。[10]

一五五九年出版的最終版本的《基督教要義》，被後代稱為「文學世界的奇蹟之一」。這本堪比阿奎那《神學大全》的傑作，是人與聖經之間的一道橋樑。它是宗教改革運動史上的里程碑，也被廣泛視為「法語雄辯術的第一座紀念碑」。該書渾然一體，自然流暢，風格優美，因明晰性和系統性而著名。渥克說：「它把改教運動所帶來的基督徒生活與教義，作了最有秩序且有系統的廣泛說明。」法國歷史學家腓力斯（G. de Felice）在《法國抗議宗歷史》一書中說：「抗議宗教徒們以此書為準則，在其中找著他們所需要的一切──教義、宗規和教會的組織。」《基督教要義》使得喀爾文成為宗教改革時代最偉大的神學家，在整個基督教歷史上與保羅、奧古斯丁、湯瑪斯．阿奎那地位相等。《基督教要義》是一本活的書，數百年以後，它仍然是現代基督教神學的重要資源與對話伙伴。

《基督教要義》內在地具有三位一體的教義，四卷的內容分別是：第一卷，討論作為聖父的上帝，特別是上帝的創造與護理；第二卷，討論作為聖子的上帝，包括人的罪，耶穌基督道成肉身的救贖；第三卷，討論作為聖靈的上帝，以及救贖在個人身上的應用，包括信心、重生、稱義與預定的教義；第四卷，探討蒙救贖群體的生活，也就是教會、事工、聖禮以及教會與國家的關係。

喀爾文在《基督教要義》中一開始就斷言，人能夠知道的幾乎所有事情包括兩個部分：對上帝的認識和自己的認識。對自己的真正的認識──在其中人們發現了自己的悲慘和不足之處──也使人們意識到，需要尋求對上帝的認識。但是，由於人們在目前的狀態中，太容易欺騙自己──我們不是什麼而聲稱我們是什麼，並且遮掩我們的弱點──因而真正智慧恰當的出發點，是從認識上帝出發。真正的上帝是作為造物主而顯示出來，這樣人們就可以把上帝和異教崇拜的眾神區別開來。人們應當為一切美好事物而感謝上帝，而且在處於逆境時，應當忍耐和信賴上帝。

喀爾文支持路德「因信稱義」的學說，主張人類不能透過自以為正義的行為獲得救贖。他恢復了逐漸被天主教會所遺棄的奧古斯丁派「神恩獨作」論，而竭力反對逐漸成為天主教神學主流的「神人合作」論。他認為，教義應當回歸聖經，喀爾文主義者之神學傳統常被稱為「改革宗神學」或「歸正信仰」（Reformed Faith）。後人將喀爾文神學歸納為「五個惟獨」（Five Solas）：惟獨恩典、惟獨信心、惟獨聖經、惟獨

基督、惟獨一切榮耀歸給上帝。

喀爾文神學博大精深，其核心部分更可總結為「喀爾文主義五要點」，嚴格來說，應稱為「喀爾文主義救贖論五要點」。喀爾文本人並未提出五要點教義，乃是後來在多特國際教會會議中，因應阿民念主義者的修正式論點，喀爾文主義者根據聖經一一加以駁斥，而後作為《多特信條》發表。[11]後世的喀爾文主義者由此發展出「五要點」：第一，全然敗壞（Total depravity）或完全無能力（Total inability），人類由於亞當的墮落而無法以自己的能力作任何靈性上的善事；第二，無條件的揀選（Unconditional selection），上帝的揀選並非因為人在倫理道德上的優點，也非祂預見了人將發生的信心；第三，限定的代贖（Limited atonement），基督釘十字架只是為預先蒙選之人，不是為世上所有人；第四，不可抗拒的恩典（Irresistible grace），人類不可能拒絕上帝的救恩，上帝拯救人的恩典不可能因為人的原因而被阻撓；第五，聖徒恆忍蒙保守（Perseverence of the saints），已得到的救恩不會喪失。這五點教義的英文首字字母恰好拼成「Tulip」，即「鬱金香」，所以也被稱之為「鬱金香神學」。這五個要點環環相扣，層層推進，宛如人的五根手指一般缺一不可。此五要點衍生出具有近代性的政治、經濟及倫理原則，有力地形塑了現代西方世界社會生活的每一個方面。

在所有改教家裡，喀爾文對宗教改革之世界觀所作的貢獻，無論就範圍上的廣度還是就內容上的深度而言，都無出其右。喀爾文建構了一種基於聖經的世界觀：「上帝的主權當及於生命的全部而不只是神學與教會。」在新教各宗派當中，改革宗在其導師喀爾文的帶領下，深刻地意識到上帝的主權和統治遍及人類生活的每一面。對於各類社會議題，改革宗神學給出了一致的、整全的答案，可以跟中世紀天主教的綜合世界觀或現代世俗的世界觀相抗衡。

◎長老制：「最不壞」的教會治理模式

喀爾文的觀念秩序當然影響到他對教會和國家的關係的看法。與路德相似，喀爾文也認為有「靈性的王國」和「政治的王國」兩個不同的國度，前者存在於人的內心裡，後者只是管制外在的行為，「不同的國王和不同的律法擁有管理這兩個世界的權威」。

與路德不同的是，喀爾文並未將兩個國度截然分開，它們之間存在

有機聯繫。就政府基本形式而言，無論是君主政體、貴族政體還是民主政體，都是很容易腐化的，三種政體的統治者都有可能變成暴君。喀爾文不是革命家，他沒有像孟子那樣論證誅殺暴君是正義之舉，他認為身為平民的基督徒不能用暴力反抗統治者，即便統治者是虛弱的或邪惡的。但他又提出兩種例外的情形：第一個例外，下層行政官和公務員有權責備暴君，因為他們的義務是保護人民的利益，他們不能逃避此責任。第二個例外，如聖經所說，基督徒必須永遠服從上帝先於服從人的統治者，所以，基督徒必須拒絕服從任何與上帝的律法相抵觸的民法或要求。正是這兩個「例外」論，讓後世的喀爾文主義者能夠採取非常革命的立場，儘管喀爾文本人的態度基本上是保守的。

就建立合乎聖經教導的教會體制而言，喀爾文是改教家中貢獻最大的一位。喀爾文比路德更注意教會的組織。路德認為，只要福音被恰當地宣講，教會組織這類事務就是次要的。結果，路德宗的各教會有五花八門的組織形式。而大多數改革宗教會則按照喀爾文提出的基本原則進行管理。這種不同，不是細枝末節的，而是涉及到宗教改革的目標方面，路德和喀爾文之間的根本不同。路德認為，只需要把教會傳統裡那些同聖經相抵觸的成分放在一旁就行了；而喀爾文和改革宗神學家們則認為，所需要的宗教改革必須更進一步，並按照新約的形式回復原始的基督教。對路德來說，教會制度是永遠要取決於世俗情況的某種東西；而對喀爾文和改革宗傳統來說，教會制度是教會性質本身的一部分。

喀爾文是博大精深的神學家，也是極具布道和組織管理恩賜的牧師。在相當長一段時間裡，他每個禮拜天講道兩次，禮拜一、禮拜三、禮拜五各講道一次。根據專業抄寫員整理的講章，僅在一五四九年至一五五四年間，他在主日講《使徒行傳》共有一百八十九篇講章。他的講道出自信仰的熱忱，具有真情的燃燒，帶動神學意識的啟發，充滿機智與想像力，表現出憐憫的深度以及不能熄滅的喜樂之盼望。那些在日內瓦長期聽喀爾文講道的人，願意「被教導、勸誡、勸勉與責備」，所接受的嚴格的基督教信仰訓練，是歐洲自初代教父以來，只有極少數會眾有幸經歷到的。

喀爾文制訂了教會法規，規範教會管理體制和崇拜儀式。他起草的《日內瓦教會憲章》被日內瓦小議會通過，該憲章規定教會設立四種領導職位：牧師、教師、長老和執事。憲章仔細規劃了主日崇拜程序，包括主日講道、兒童主日學、成人主日學、洗禮、聖餐禮等。這份憲章後

來被大部分新教教會所採納，成為改革宗教會和長老教會管理制度的基礎。

喀爾文主義為教會政務塑造了長老制形式的模型。改革宗教會組織結構的主要特點是會眾選舉「長老」監督教務，由牧師和不受聖職（非全職事奉教會）的長老集體管理教會──因其「全然敗壞」之「人論」，任何人都不得享有不受約束、不受監督之權力。同時，喀爾文宗又認為教徒可以參加政治活動，使世俗世界更加接近上帝的旨意。在喀爾文宗掌權的國家或地區，經濟、民主制度和公眾事務受到教會的重視。

喀爾文特別重視教育，包括神學教育和人文教育，他本人即兼具法學和神學兩方面的嚴謹訓練。他親自草擬供主日學課程使用的《教義問答》，使之更適合青年人。教會還設有兒童主日學課程，孩子們的神學基礎教育打得很牢靠，日內瓦的男孩子也能像「索邦的博士」那樣流利地談論信仰問題。

基督教史學者麥格拉思在論及喀爾文創建的長老制的全球影響力和普適性時，特別將喀爾文與另一位瑞士改教家瓦狄亞努斯（Vadian）做對比：瓦狄亞努斯在跟日內瓦規模相當的聖蓋爾推動宗教改革，聖蓋爾是歐洲生產優質麻布的中心，瓦狄亞努斯是當時國際知名的人文學者，曾任維也納大學校長，學術地位高於喀爾文，他是聖蓋爾的公民，而且屬於該城幾個主要的家族之一，還是七個行會之一的重要成員。瓦狄亞努斯掌握該城實權長達二十年之久，不曾遇到強大的反對派的挑戰，成功實施了其改革綱領。這些優勢都是喀爾文望塵莫及的。就一城之內所取得的成就而言，瓦狄亞努斯的成功超過了喀爾文。然而，後世除非專門研究瑞士地方史，無人知曉瓦狄亞努斯；反之，從十六世紀以來，喀爾文享有全球性的、溢出基督教內部的巨大影響力。

喀爾文為何能從同時代的改教家群體中脫穎而出？麥格拉思認為，第一個原因是兩人的寫作語言、出版策略不同：瓦狄亞努斯用瑞士德文寫作，著述甚少，且出版和流傳都很少；喀爾文用法語寫作，著述豐富，且出版傳播量巨大。第二個原因是兩人對「改革」的含義有不同的理解：瓦狄亞努斯制定的是一個地方性改革計劃，只關心如何改變當地狀況；而喀爾文的目標，不僅局限於日內瓦，起初鎖定法國，後來擴大到全世界，他將宗教改革視為對現存體制、做法和信條的挑戰，有能力超越地理、文化和政治界限。最後一個重要的原因是兩人對教會組織結構的認識不同：瓦狄亞努斯對教會的構想極少強調結構和紀律；喀爾文

則十分清楚教會的結構紀律的重要性，並設計了一種教會模式，這一模式非常適合他發動的全球性計畫。喀爾文對教會的組織形式的革命性改革，絲毫不亞於列寧對政黨這一現代政治力量的改造，儘管這一比喻並不妥當。

宗教改革以來，獨立於羅馬教廷之外的新教教會紛紛建立，不同宗派的新教教會又彼此競爭，先於經濟貿易層面的自由市場形成了「宗教的自由市場」，並由此產生宗教寬容和信仰自由的觀念。新教教會的組織形態，成為現代民族國家尤其是共和國的模仿榜樣。譬如，在北美新大陸，當國家尚未出現時，教會既是信仰的中心，又承擔著政府的功能。於是，美國的國父們受教會尤其是長老制教會組織結構的啟發，締造了美利堅合眾國：在縱向的權力結構上，合眾國與長老教會一樣，是地方自治、地方分權的聯邦制；在橫向的權力結構上，合眾國與長老教會一樣，是三權分立、彼此制衡──長老教會是牧師、長老會和會友大會三足鼎立；美利堅合眾國則是行政、立法和司法三足鼎立。在此種權力結構背後，同樣都是基於聖經的、宗教改革之後形成的觀念秩序，即人的全然敗壞、權力必須被分割和制衡。邱吉爾說，民主是「最不壞」的制度；同樣的道理，對於教會而言，長老會也是「最不壞」的組織形式。

◎喀爾文不是日內瓦的「獨裁者」，而是美國「隱身的國父」

長期以來，喀爾文被左翼知識分子或對基督教持否定立場的人士刻意塑造成「日內瓦獨裁者」之形象。[12]其中，持異端思想（否定三位一體教義）的塞爾維特（Michael Servetus）在日內瓦被捕並被處以火刑，是喀爾文一生中最受爭議的事件。

喀爾文對塞爾維特被處以火刑負有一定責任，但絕非「元凶」。首先，在那個對異端普遍敏感的時代，天主教國家和新教國家對異端的判決同樣嚴酷，新教不同教派之間的攻伐亦極為血腥。若喀爾文被天主教國家或其他新教敵對宗派占統治地位的國家捕獲，等待他的命運也是火刑──若塞爾維特與喀爾文換位，他對待喀爾文的唯一方式也是火刑。[13]塞爾維特本人不僅被諸多新教占統治地位的地方判處死刑（路德也主張對其判死刑），也被天主教國家判處死刑。當時，維也納天主教當局要求引渡塞爾維特到維也納受審，因為塞爾維特並非日內瓦公民，日內瓦

市議會給他兩種選擇：回維也納或留在日內瓦接受司法判決。塞爾維特選擇留在日內瓦。日內瓦抓捕並處死塞爾維特，並非因為他是喀爾文的論敵，而是他被看作與激進的重洗派有關。重洗派主張廢除私有制、財產公用，對脆弱的日內瓦賴以生存的經濟社會秩序構成致命威脅。

其次，日內瓦不是中世紀風格的「神權國家」，卻不可避免地帶有「神權」之遺跡。日內瓦的宗教及社會改革帶有某些激進之因素，卻不是法國大革命那種與舊世界「一刀兩斷」的革命。喀爾文等改教家與作為大一統的羅馬教廷決裂，卻無法跟奧古斯丁—阿奎那的天主教神學傳統割席。宗教仍是日內瓦立法的基礎。不過，根本性的變革還是出現了：喀爾文制定的一五三四年法令，將改革浪潮席捲城市的實踐編成法典，卻並未建立一個由神職人員控制所有領域的神權國家。喀爾文設立教會法庭，是為了實踐其改革宗神學，規範日內瓦人的舉止和信仰。這個教會法庭與天主教的宗教法庭不同，它無權作出民事懲處，也不介入宗教之外的事務。對塞爾維特的判決，並非來自教會法庭。

再次，喀爾文不是日內瓦的獨裁者，也不是處死塞爾維特的決策者。當日內瓦審判塞爾維亞時，喀爾文的角色是證人和技術顧問（他有法學背景），而非公訴人。喀爾文的意見是：「我同意對他判處死刑，但我希望執行的方式不要過分殘忍。」當「小議會」做出火刑判決時，喀爾文一度要求改為斬首，卻被法雷爾指責為過分寬容。喀爾文在城市事務中的權威，是個人的、道德的、宗教層面的和受到嚴格限制的。日內瓦的最高權力機構是由二十五人組成「小議會」，喀爾文從來不是「小議會」成員。「小議會」無意將來之不易的權力和特權拱手讓人，更不用說是一個沒有選舉權、可被隨意解僱和驅逐的外國人。喀爾文早就可以成為日內瓦公民，但從未主動要求過，免得有人以為他想要擁有權力。數以千計難民提出申請後都獲得公民權，被全歐洲稱為「日內瓦人的喀爾文」，並自稱為「日內瓦的僕人」的喀爾文，在他使之揚名的城市裡一直都是寄居者。

二十世紀以來，喀爾文長期被左翼和無神論陣營妖魔化，其歷史形象早已面目全非，必須回到十六世紀的歷史場域中，還喀爾文一個公道。

喀爾文一生的最後階段，即生命中最後九年，被稱為「勝利時期」。此種「勝利」，不單單是其個人的勝利，更是教會和社會的「共贏」。喀爾文得到日內瓦民眾的愛戴和日內瓦政府的支持，日內瓦有忠

實於上帝的話語而治理有序的教會，也有高效而清廉的政府機構。教會與政府合作，教會為政府提供精神幫助，政府為教會提供物質需要。這個具有一定「神權」特質的公民社會和共和政府，奠基於聖經原則和中世紀的經驗，又是對包括喀爾文神學的宗教改革思想成果的實踐。

喀爾文不是政治學家，更不是革命者。他以法語為母語，大半生流亡日內瓦，卻不曾想到，他推動的這場信仰的變革，帶來廣義的社會生活及世界格局的變革。他眷念的祖國法國錯過了宗教改革，而他的神學觀念開花結果的地方，居然是低地國家（尼德蘭）、遙遠的英國和繼之而起的美國。喀爾文的時代，歐洲還未興起到北美新大陸的移民潮，喀爾文更不會料到大洋的另一邊會興起一個未來將超過歐洲、主宰世界的超級大國，而這個大國的崛起的精神資源居然是他的神學。《五月花號公約》、美國《獨立宣言》和《美國憲法》的精神源頭來自歐洲的宗教改革，特別是喀爾文的神學與實踐，聖經和喀爾文神學是美國的建國者們不言自明的觀念秩序。

清教徒無疑是喀爾文的孩子。美國歷史學家悉尼．阿爾斯特羅姆認為，「清教徒信仰為一七七六年宣布獨立的全部美國人中的百分之七十五提供了道德和宗教的背景……美國既是山巔上的燈塔，也是世界的榜樣等神話式的主題，已成為歷來人們眼中的美國宗教生活的組成元素」。北美大多數教派是由喀爾文主義建立或受其強烈影響。長老會是新大陸第三大宗教團體，經蘇格蘭流傳至北美，是喀爾文的嫡系宗派。在大覺醒運動中開始發展的浸禮會是英國分離派支系，明顯受喀爾文影響。其他大的宗教團體如衛理公會，是英倫三島清教徒信仰的衍生物。移居北美的尼德蘭改革宗教會遵循嚴謹的喀爾文神學。連北美聖公會也比英國聖公會更接近喀爾文神學。在美洲殖民地，喀爾文主義受大覺醒運動中虔敬的奮興主義影響，在方式上發生重大變更，它仍為獨立戰爭提供了重要的神學傳統。

創建新日內瓦，或許不能稱之為改變世界；但創建美國這個人類獲得的「第二次偉大機會」，就是對現代世界的最大改變。清教徒乘坐「五月花號」奔赴美洲新大陸，宛如聖經中摩西帶領猶太人出埃及、過紅海。在觀念秩序的意義上，喀爾文是美國「隱形的國父」——十六世紀日內瓦的約翰．喀爾文是以間接的方式開創美國經驗的國父之一，新英格蘭的清教徒信仰是嚴格的喀爾文宗，它對這一正在出現的國家的體制和機構的形成貢獻甚大。

德國歷史學家、被譽為「近代史之父」的蘭克（Leopold von Ranke）說過：「喀爾文是美國的真正建立者。」十九世紀美國偉大的歷史學家、《美國史》和《美國制憲史》的作者、曾任海軍部長和駐英大使的喬治．班克羅夫特（George Bancroft）則直呼喀爾文是「美國之父」，他指出：「一個不尊重歷史、不尊重喀爾文的影響的人，對美國自由的起源知之甚少。」喀爾文宗具有領袖地位的學者德奧比格涅亦指出：

> 喀爾文是世界上最偉大共和國的創始人。清教徒們離開了詹姆斯統治的英國，在新英格蘭登陸，建立了繁榮昌盛的殖民地──他們是喀爾文的兒子，是他合法的直系後裔；我們所見的這個快速崛起的美洲國家擁有一位謙卑的父親，就是徜徉於萊蒙湖畔的那位改革家。

第四節　約翰．諾克斯：蘇格蘭的勇武派牧師

◎「他敬畏上帝到了一個地步，以至於不害怕任何人」

一五四五年，當新教徒們占領蘇格蘭聖安德魯斯城時，他們迎來了本來要往德國避難的諾克斯，任命他為這座城市的牧師。諾克斯的第一次講道就讓他身置蘇格蘭宗教改教家的最前列，人們擔憂地說：「他講道如此直白，一定會被燒死。」

一五四七年七月，一支法國艦隊攻破聖安德魯斯城堡。占據這座小城的蘇格蘭新教徒被迫投降，法軍將這群異端分子送去當划槳的奴隸，諾克斯也在其中。

這種折磨只有西元最初幾個世紀被罰去礦井裡服苦役的基督徒所遭受的痛苦可與之相比。在長達十九個月裡，這群俘虜必須忍受生不如死的折磨：四個人或六個人一起被鎖到划槳的坐板上，白天不能改變姿勢，晚上仍被鎖在坐板下睡覺。監工在兩排坐板之間來回走動，他們動作稍一遲緩就遭到鞭打；吃的是粗糙不堪的硬麵包和菜豆煮的稀湯，而且吃不飽。法國的天主教徒發明這種手段來對付在宗教信仰上與他們不一樣的人。

諾克斯的傳記作者海立克寫道：「划船生涯特別會消磨一個人的志

氣。這種懲罰十分殘忍。……這一切會使人先是被激怒，然後人格扭曲變形，變得凶惡殘暴，最後就麻木了。在這種情況下，能夠心存忍耐、盼望、勇氣和獨立的精神，堪稱極大的奇蹟；而諾克斯做到了。」有一位奴隸同伴不斷地問諾克斯：「你認為我們會被釋放嗎？」諾克斯的回答是一樣的：「上帝為著祂榮耀的緣故，必在今世就救我們脫離這捆綁。」

多年後，諾克斯如此描述這段可怕的經歷：「我做了多長時間的囚犯，在船上經受了什麼樣的折磨，我的心靈有多麼痛苦，現在都沒有時間回憶了。我唯一不能隱瞞的一點是：當我的軀體遠離蘇格蘭的時候，我曾表達過一個堅定的信念，就是在我結束此生之前，我要回到聖安德魯斯去公開講道。」

如果說日耳曼宗教改革的成就幾乎全歸功於路德，蘇格蘭宗教改革則是由諾克斯依靠英雄般的意志和旺盛的精力完成的。與路德一樣，諾克斯在民族文化史上刻下永不磨滅的印記。他憑一己之力，帶領蘇格蘭貴族和城市階級一舉推翻中世紀遺留的天主教會，正式採納喀爾文的教義信條。喀爾文主義與諾克斯激烈堅韌的性格的契合程度甚至超過喀爾文本人，喀爾文主義對於諾克斯就像呼吸般自然，在其倡導下，與他同時代的蘇格蘭人都受到這種信仰的教育。

如果說日內瓦在很多方面都是喀爾文主義在城邦共和國中最值得尊敬的例子，那麼，從國家的範疇來看，也許諾克斯所在的蘇格蘭比世上任何其他地方都更充分地展現了喀爾文主義。在上帝、主權、律法和政教關係等諸多方面，喀爾文主義在蘇格蘭比在法蘭西和英格蘭都發展得更為深遠。「蘇格蘭人的宗教改革既在國家層面上展開了喀爾文主義的內涵，又在一個激進的方向上超越了喀爾文主義。後來證明這個方向在一定程度上形成了這個世界『未來的思潮』。」

諾克斯的最終目標是將蘇格蘭人改造成上帝的選民，將蘇格蘭改造成新的耶路撒冷。為此，他竭力掃清一切羅馬天主教在蘇格蘭的殘餘，蘇格蘭成為宗教改革最徹底的地方。有人讚美他說：「對付羅馬教廷，別人只是修剪枝葉，他卻是連根拔起，片甲不留。」

一五一五年，諾克斯生於蘇格蘭哈丁頓一個普通人家，早年攻讀文學和神學。一五四〇年成為神父。宗教改革思潮影響到蘇格蘭，諾克斯追隨蘇格蘭宗教改革的先行者威沙特，當他聽說羅馬教廷企圖暗殺威沙特，便攜帶一柄需雙手舞動的寶劍，隨時準備砍倒企圖在威沙特布道時

襲擊他的人。清教徒都是富於戰鬥精神的，有中世紀騎士的美德，絕非弱不禁風的中國儒家的士大夫。在後來的美國，最具此種彪悍的戰士氣質的，是德克薩斯持槍上教堂的牛仔。

諾克斯成為蘇格蘭宗教改革的領袖，首先是因為他強而有力的講道。英格蘭駐蘇格蘭大使蘭道夫形容說：「這一個人的聲音，在一個鐘頭內灌注進我們裡面的活力，勝於五百個號筒不停地一起向我們的耳朵吹響所帶來的。」這一個人的聲音，許多時候，就在一次講道內，把情勢完全扭轉過來。

諾克斯是戰士型的牧師和神學家。在宗教改革之前，迷信仰仗愚昧和權力，占據著壓倒性的統治地位；如果氣質溫和、溫文爾雅的人走上戰場和敵人較量，就如同侏儒或兒童遇到巨人一樣，根本不是對手。諾克斯身上有一些品質令其性格缺少親切和藹的一面，但正是那些品質將他鑄就成上帝手中的器皿，在一個強悍暴烈的民族當中推進改教運動，給他正面危險和克服攔阻的勇氣。若是溫和柔順的人遭遇這一切，恐怕早就畏縮退後了。神學家鍾馬田（David Martyn Lloyd-Jones）指出，諾克斯是那個時代需要的人。十六世紀的蘇格蘭，所需的是一個剛強嚴格、勇敢無畏的人。諾克斯正是這種人。上帝使用各式各樣的人，也賦予各人不同的性格。那個時代需要一個具有英勇且粗獷性格的人，上帝按照需要預備好祂要使用的器皿。

諾克斯的大半生都在戰場上與敵人作戰，處處面臨危險。槍彈射穿他的窗戶，到處是致命的埋伏。有一段時間，諾克斯幾乎難以支撐下去：「二十四個小時中我沒有四個小時的空餘時間來使自己這副疲憊不堪的軀殼得到休息和放鬆……我需要一匹寶馬良駒，因為人們為了逮捕我而嚴密監視著我，為殺掉我而設下巨額獎賞。」他的一生比喀爾文還要飽經憂患，鮮有間歇和喘息的機會，往往是才脫離一個難處，又陷入另一個更糟的困境。一五七二年，諾克斯臨終前最後一段話是這樣開頭的：「在我軟弱的一生中，我經歷了許多的爭戰……」諾克斯的墓誌銘是如此地鏗鏘有力：「這裡躺著一個人，他敬畏上帝到了一個地步，以至於不害怕任何人。」反之，羅馬教廷和專制君主們聽到諾克斯的名字就恐懼戰兢。[14]

◎史上最尊貴的流亡者：「我，一個上帝派來的人」

諾克斯的兩大敵人是兩名女王：一個是企圖讓天主教捲土重來的蘇格蘭女王瑪麗．斯圖亞特（Mary Stuart）[15]；另一個是企圖讓蘇格蘭接受英國國教聖公會的英格蘭女王伊麗莎白一世（Elizabeth I）。「諾克斯要和這兩個女人打交道，毫不畏懼。她們的本事，各有千秋，但對諾克斯而言，全不相干。」

瑪麗女王在法國宮廷所受的教育是王權意味著無限的專制特權，她希望將這一統治模式沿用到蘇格蘭。沒有料到，她在蘇格蘭遇到了強有力的對手：諾克斯。

一五六二年冬天，法國胡格諾派教徒慘遭大屠殺，瑪麗女王開心地舉辦盛大舞會大肆慶祝、徹夜狂歡。諾克斯強力抨擊瑪麗及其朝臣行為輕浮、殘酷。瑪麗先後四次召見諾克斯並與之激烈辯論。女王驚訝地發現，面前的這個平民有著她不能摧抑的意志和勇氣，以及跟她完全不一樣的信仰及思維方式。

在會面中，瑪麗大聲抗議說，從來沒有哪個君主受到平民如此的羞辱，隨即失聲痛哭。諾克斯平靜地為自己辯護說，他與女王並無私怨，女王過去所接受的訓練一直缺乏真理的教導，如果能從謬誤的捆綁中釋放出來，肯定是一件蒙上帝喜悅的事。面對哭泣的女王，諾克斯強硬嚴厲，毫不退讓。他聲明，自己從來沒有以任何人的悲痛為樂事；作為父親，在懲戒自家孩子的錯誤時，他從來不忍心看到他們哭泣；既是如此，他更不會對女王的眼淚幸災樂禍。但是，他所做的不過是履行職責而已。他只有被迫忍受女王的哀哭，而不能壓制自己良心的呼聲；倘若他閉口不言，就是背叛國家和背叛上帝。

瑪麗怒氣衝衝地問道：「你在這個國度算什麼？」諾克斯回答說：「我乃一介出生於這個國度的臣民，夫人。儘管我在這個國度既不是伯爵、勳爵，也不是男爵，但是上帝讓我（不管我在您的眼裡是多麼卑微）成為這個國度的一位有益的臣民。」

瑪麗反問說：「上帝豈不是命令臣民順服他們的統治者嗎？」諾克斯回答：「真實的信仰源頭和權柄並不是來自於君王，而是來自於永恆的上帝；君主們通常是一群對真實信仰最懵懂無知的人；臣民在宗教信仰的問題上並沒有義務要服從於統治者專制武斷的意願—假若有這項義務的話，那麼古希伯來人就應該皈依埃及法老的宗教，但以理和他的同伴也必須信奉尼布甲尼撒和大流士的宗教，早期基督徒也應當接納羅馬皇帝的宗教了。」瑪麗啞口無言。

諾克斯和瑪麗女王的會面，展現的正是人民的公民權利、宗教權利與專制權力之間的鬥爭。現代民主就在這種回答中產生了。

此前，諾克斯曾流亡歐洲大陸，擔任法蘭克福的英國流亡者教會的牧師，再轉至日內瓦，在日內瓦大學學習，成為喀爾文的門徒並參與翻譯日內瓦版本英文聖經的工作。在那些最嚴酷的歲月裡，大約有八百名像諾克斯這樣的新教徒和牧師在歐洲大陸流亡。他們生活在「任何有效的司法管轄的範圍之外」，「是自由人」。

像諾克斯這樣信仰最堅定、最虔誠的一群流亡者在日內瓦如魚得水，他們確定了一群教眾和設定了清教徒未來雄心的一套戒律。對於他們而言，流亡是一種偉大的解放。牧師們擺脫了宮廷以及各種派系，獨立於大貴族，他們第一次發現自己是有著自身信念的獨立知識分子，並深深感受到了按他們自己的形象重構世界的強烈願望。

蘇格蘭形勢險惡。諾克斯曾詢問喀爾文，蘇格蘭的新教徒如何應對暴君的瘋狂逼迫？喀爾文回答：「較好和較安全的路徑是靜靜地等候某些特別地要求介入的號召到來。」諾克斯不同意喀爾文的「節制」和消極等待上帝介入的建議，他對導師並非言聽計從。

當瑪麗女王以權力之劍在蘇格蘭重建天主教之際，諾克斯認為，什麼都不做，就會變成暴政的共犯。摧毀偶像崇拜、推翻暴政，是上帝賦予全體人民的神聖使命，任何人都責無旁貸。一五五四年，諾克斯這樣寫道：「上帝的先知有時教導大家要反抗君王，遵從上帝之道者沒有侵犯上帝。」因為瑪麗通姦並謀殺親夫，諾克斯公開譴責瑪麗是舊約中邪惡的王后耶洗別，要求其退位，甚至要求由下級官員或普通人對其施行處決。

無論是教會內部的改革，還是國家政制的改革，與喀爾文相比，諾克斯的觀點都更為激進。因為諾克斯與喀爾文的處境不同：喀爾文到日內瓦時，新教徒已取得壓倒性勝利，日內瓦已成為新教徒的城邦共和國，他只需要致力於建構新的教會和新的社會；諾克斯面臨的是則一場攸關生死存亡的戰鬥，這場戰鬥決定著他個人的生死，更決定蘇格蘭乃至整個歐洲宗教改革運動的生存。

英格蘭國務大臣、最堅定的新教徒塞西爾（William Cecil）如此概括歐洲局勢：「（神聖羅馬帝國）皇帝覬覦歐洲統治權，他不鎮壓改革派宗教徒就不能實現這一目的，而他不壓服英格蘭就不可能撲滅宗教改革。在這關鍵時刻，如果蘇格蘭被天主教徒所控制，就會對宗教改革運

動的生存造成致命打擊。」

與深受人文主義和自然法觀念影響的喀爾文相比，諾克斯更接近於舊約時代的希伯來先知，他認為上帝同人民的聖約直接賦予人民反抗一切不尊崇上帝主權的權力。「我，一個上帝派來的人」──諾克斯就是以這樣的方式來稱呼自己──「來呼召……這個民族……在此真切地侍奉上帝。」諾克斯「不是從人的智慧、自負的雄辯或敏銳細緻的理性的角度，而是從聖經是絕無謬誤的真理的角度」進行言說。

喀爾文思想的焦點在於如何維持日內瓦這座新教徒的城邦共和國的正常運作，他致力於建構性的神學思考；諾克斯則為一群憤怒的、被疏離的知識分子和離開祖先之地的流亡者而寫，他們的古老紐帶已經斷裂，抱有發現一種新的合法性和新的正直無私的希望，他的神學更有反抗性，致力於把喀爾文的清教觀念轉變成一種理想，將宗教意義上的聖約或盟約觀念移植到政治領域。在這一點上，如歷史學者道格拉斯．凱利（Douglas F. Kelly）所論，諾克斯與喀爾文大相徑庭：

> 在新的領域，聖約思想與蘇格蘭的封建主義傳統和自然法──社會契約理論逐漸結合為一體。……在合法地反抗世俗統治的本質問題上，諾克斯與喀爾文之所以產生最終的分歧，原因可以追溯到他們對聖約的不同闡釋。正是諾克斯，而不是喀爾文，更明確地主張人民有正當的權力來反抗暴政。……聖約是一個帶有令人敬畏的政治力量的觀念。

諾克斯的盟友布坎南（Buchanan）將「君權神授」轉化為「天賦人權」，給絕對君主制以致命一擊。一五七九年，布坎南出版《蘇格蘭人的政府法規》一書，明確指出「一切權力屬於人民」，人民選舉的管理者，國王或治安團體，都是民眾事務的「代管者」。如果管理者違背大家的意願，人民就有撤換他的權利。每一位公民，無論如何低賤，都有神聖的權利和責任除掉暴君。這一觀點的提出，比約翰．洛克早了將近一百年。

◎蘇格蘭為何能比英格蘭更先一步邁入現代社會？

蘇格蘭的宗教和文化產生於喀爾文教的思想和知識土壤之中。一五

五九年，蘇格蘭爆發內戰，這是一場宗教戰爭。孔武有力的喀爾文宗教徒迅速占領首都愛丁堡。一五六〇年，蘇格蘭議會開幕，諾克斯每天講授《哈該書》，這卷經文的主題是建造聖殿，正好「適合這個時代」，「聽道者很多，儘管各色貴族不是堅定的信仰者，但他們確實屢次來聽道，這就產生了很大的希望，即上帝一定會感化他們的心靈」。議會宣布實施改革宗教，廢除羅馬天主教。諾克斯和五名同伴寫成《蘇格蘭信仰告白》，並在議會通過。這份信仰告白在改革派教會全部信綱中享有崇高的地位，它存在的頭一個充滿暴風雨的世紀裡，一直是蘇格蘭教會的象徵。

一五六〇年十二月三十日，蘇格蘭改革宗教會第一屆總會在愛丁堡召開，共有四十名成員出席大會，其中有六名是牧師，諾克斯是其中之一。這一年，諾克斯的愛妻去世，喪妻的打擊讓諾克斯敏銳的情感受到嚴重傷害，但他努力緩和悲痛的心緒，積極投身教會事務和公共事務。這一年，由諾克斯起草的兩份重要文件在蘇格蘭議會通過，具有法律地位，深刻影響了蘇格蘭及其他國家的長老會模式：一份文件為《第一宗規書》，又稱《教會的政策與戒律》；另一份文件為《公儀書》，又稱《諾克斯的禮拜儀式》。

《第一宗規書》規定，教會的神職人員分四種：第一種為主僕或牧師，負責傳講福音和主持聖禮；第二種為神學家或教師，負責詮釋聖經和駁斥謬誤；第三種為治理長老，負責幫助牧師實施教會紀律和管理教會；第四種為執事，負責照管教會財務和周濟窮人。所有職務的任命都必須經過若干程序：民眾的自由選舉、對候選人的考查、公開認可，並伴隨禱告和勸勉。對於每一群特定的會眾而言，都有牧師、長老和執事管理各項事務，形成地方教會的「堂會」，這是教會最基本的治理結構。若干堂會組成「地方大會」。全國層級則有「總會」，處理全國教會的事務。

《公儀書》則規定了主日崇拜的儀式。諾克斯依據日內瓦英國難民教會的禮拜儀式及喀爾文在日內瓦教會的儀式加以修正，蘇格蘭長老會的崇拜包括讀經、講道、唱詩與奉獻等部分，這也成為大部分新教教會的崇拜儀式。

諾克斯影響了整個蘇格蘭長老教會，而教會構造了新社會。諾克斯堅信，政治權力由上帝賦予，屬於人民，而非國王或貴族，亦非教士。長老教會與上帝訂立誓約，有責任捍衛宗教信仰自由和教會內部事務不

被世俗權力干涉。在歐洲所有國家中，蘇格蘭的教會制度是唯一高度民主的。對於蘇格蘭長老會而言，統治者是上帝，而非君王。諾克斯的門徒梅爾維爾牧師告訴詹姆斯六世，蘇格蘭是雙重國度，一個屬於君王，另一個屬於耶穌基督，人之國須受神的國支配。英國以聖公會為國教，卻無法強迫蘇格蘭接受聖公會模式——長老會是蘇格蘭人用血肉捍衛的「準國教」。

蘇格蘭長老教會高度重視教育。諾克斯提出一個宏大的計劃：每個堂區建立一所學校，每個重要城市建立一所高級學校或學院，通過由最為虔誠而飽學的人士在各堂區巡查這一制度，使得一整套教育組織體系與人民的生活融和到一起。一六九六年，蘇格蘭議會通過「興學法案」，規定蘇格蘭各地每個教區至少設立一所學校。

一五五九年十一月十八日，喀爾文自日內瓦寫信給諾克斯說：「當我們因在如此短暫的時間取得這樣令人難以置信的成功感到驚奇時，我們也要虔誠地感謝上帝，是他的特別賜福成就了它。」諾克斯本人則在戰鬥的風暴眼如此寫道：「我們並沒有做什麼事，只是走到耶利哥城下，吹響號角，是上帝給予了力量，我們依靠上帝的權能期盼勝利。」

在諾克斯去世時，蘇格蘭的宗教改革只成功了一半，長老教會與專制王權保持脆弱的平衡。詹姆斯六世之後，其子查理一世（Charles I）強迫長老會採用聖公會的公禱書，再度引發內戰。一六三七年，騷亂從愛丁堡開始波及蘇格蘭全境。一六三八年，蘇格蘭新教徒簽署「國民盟約」，又稱「長老會版本的民主宣言」，以此挑戰國王隨意制訂法律的特權。長老教會信徒用實際行動證明，不經教徒代表大會和議會允許，蘇格蘭人反對任何強加的變革。在「國民盟約」上簽名的人宣誓維護諾克斯建立的信仰：「我們將極力維護……上帝賜予我們的權力，至死方休。」蘇格蘭長老教會的反抗運動，引發查理一世武力干涉，召開國會討論徵稅作軍費等議題，未曾想到觸發國會反抗，演變成英格蘭的內戰與革命，王室被顛覆，查理一世被送上斷頭台。查理一世輕率地侵犯蘇格蘭人的宗教信仰自由，付出了失去王座乃至頭顱的代價。

諾克斯最重要的神學著作是《預定論》，他一生中的主要神學思想都來自於喀爾文。在他的推動下，蘇格蘭成為喀爾文主義付諸實踐、生根發芽的地方。當喀爾文去世、日內瓦的光芒逐漸黯淡時，蘇格蘭成為改革宗的大本營。日內瓦太小，沒法撬動歐洲和世界；蘇格蘭則足夠大足夠強悍，喀爾文主義由蘇格蘭擴展到整個英國，進而由英國跨過大西

洋傳到北美及世界各地。移民美洲的早期清教徒對政府和掌權者的看法，與諾克斯的觀念完全一致；諾克斯與喀爾文一樣可算是美國清教徒的精神之父。從許多方面看，諾克斯的思想是一七七六年美國獨立戰爭的原動力，他本人是這種爭取獨立精神的開路先鋒。

諾克斯的宗教改革帶動了蘇格蘭社會的全面進步。蘇格蘭長老會對教育的重視經過百年的努力終於實現了「百年樹人」的目標：蘇格蘭的格拉斯哥大學、愛丁堡大學、阿伯丁大學和聖安德魯斯大學以及設立在各郡或區級的學術俱樂部，共同推進了各類科學、機械、工業、道德哲學、歷史、認識論和政治理論的學術研究。相比之下，英格蘭的名校如劍橋和牛津主要成為上層菁英們的精修學校。蘇格蘭的大學對醫學、自然科學和工程技術進行深入研究，建立起全世界最現代化和經驗主義的課程體系。他們的研究方法、研究成果和學生廣泛傳播到英國和北美各地。

不僅高等教育後來居上，平民教育也突飛猛進。一七五〇年，蘇格蘭男子的識字率高達百分之七十五，高出英格蘭二十二個百分點。很多蘇格蘭牧師和信徒家中都用法語交談，在家庭敬拜中，孩子們用希伯來語、希臘語、拉丁語和法語誦讀聖經。亞當．史密斯（Adam Smith）在《國富論》中評述，蘇格蘭的教育體系使幾乎所有平民都能識字閱讀，其中很多人能寫字和記賬。在複雜的現代世界，識字和計數是生活的基本技能。

蘇格蘭原本是英倫三島的窮鄉僻壤，直到一七〇〇年還是歐洲最為貧窮的邊緣地區之一，到一八〇〇年時已迅速發展成一個世界性的思想中心、工業發明中心和採礦業、製造業中心。它擁抱新發現、實驗性的研究方法和牛頓主義的科學研究方法，並堅持把這種對發現和方法的教育看作是包括從技師到工業家的所有人的一項至關重要的智力裝備。瓦特（James Watt）作為一個蘇格蘭人在格拉斯哥大學開始他關於蒸汽機的研究這一點或許並不是巧合。

正是由於蘇格蘭長老會帶來的思想解放與知識突破，使得十八世紀的蘇格蘭已準備好「進入」現代世界，其他歐洲國家都落後了一步。可以說，蘇格蘭是歐洲第一個現代意義上的文明社會。

一九〇九年，人們在日內瓦舊城牆處修建了一座宗教改革紀念碑。在紀念碑中段，是四尊五公尺高的雕塑，從左到右分別是：法雷爾、喀爾文、貝扎和諾克斯。在紀念碑上，鐫刻著一段諾克斯說過的話：「一

個人與上帝同在總是多數。」

第五節　約拿單．愛德華茲：新英格蘭精神的燃燈者

◎北美新大陸終於有了可以與歐洲並肩的牧師和知識分子

當「五月花」號抵達美洲大陸時，帶去了清教徒的信仰和生活方式。在新大陸，天路客們的社會身分經歷了重大轉變：他們從英國的異議分子變成北美殖民地的立法者。無論是普利茅斯還是麻薩諸塞灣區，其居民都自認為是宗教改革之子，也深信唯有信仰救世主獲得恩典才可得救，聖經是唯一的權威；唯有上帝是榮耀的，一切宗教、政治與社會的思想、行動必須臣服於上主耶穌。

在新大陸的各個「小小共和國」，尤其是在以麻薩諸塞為核心的新英格蘭地區，統治形態是公理會制，即教會自治、各自經由神諭，負責執行上帝的律法與命令，並監督人們奉行遵守。諾頓（John Norton）說：「我們身處世界的極端，氣候雖然改變了，我們的思想依舊。」公理會制是以盟約為基礎，由教友自願結合而創立的宗教團體。其神學根基來自於喀爾文，為了防止向絕對民主和完全的平等主義傾斜，他們引證喀爾文的見解：世上最理想的體制實為貴族與民主的混合制，或者再與君主制混合。這一淵源使得美國建國時避免了最容易蛻變為獨裁制的單一民主制。

經過清教徒辛勤的耕耘和建設，波士頓很快發展成北美地區最大的城市，大到可以維持一所大學。一旦解決了溫飽的問題，清教徒立即興辦學校。一六三六年，哈佛大學創立，其目標是將年輕人培養成牧師。哈佛的責任是將神聖的真理傳授給成長中的一代，哈佛的格言—真理（Veritas）□□意為使人自由的真相與真理。包括哈佛大學在內的美國最頂級的八所常春藤名校，最初全都由教會創建，以神學和人文教育為主。清教徒懂得，他們清教主義莊嚴的思想形式需要一種堅實的學術基礎。他們認為聖經是上帝的話，閱讀、了解和解釋聖經需要認真的準備，所以他們高度重視教育。

經過一百年的磨礪與孕育，美洲殖民地終於產生了第一位清教徒思想家—約拿單．愛德華茲，他的出現意味著美洲不再是歐洲眼中的蠻荒之地。「美國歷史之父」的班克羅夫特說過：「一個人如果想瞭解十九

新英格蘭思想的巨大影響力，那他必須夜以繼日地研究約拿單．愛德華茲。」

愛德華茲有那麼重要嗎？今天，美國知道愛德華茲的人僅局限於對神學有興趣的基督徒圈子，人們不知道愛德華茲對美國的貢獻不下於功勛卓著的國父──他是牧師、大學校長、布道家、神學家、哲學家。鍾馬田牧師指出：「清教徒思想到了愛德華茲身上，就達致最高峰，因為在他身上，我們不但看見清教徒的共通點，也發現額外的屬靈表現和充沛的生命。……愛德華茲的生平和事奉所表現出來的清教徒精神，已達到全盛的境界。」

一七〇三年，愛德華茲生於麻薩諸塞的東溫莎。他畢業於耶魯大學，在紐約短期擔任牧師職位後，回到耶魯成為高級助教。一七二七年，他成為外祖父、著名牧師斯托達德的助理牧師。兩年後，斯托達德去世，愛德華茲接任北安普敦教會牧師一職，年僅二十六歲。

這位年輕的牧師每天凌晨四點起床，至少花十三個小時研讀神學書籍和英國古典作品。午餐後，他通常騎馬到附近森林中伐木並靈修。準備講章占據愛德華茲大量時間，他的閱讀、研究和思考都圍繞「我要講什麼」這一問題。他認真撰寫講章，並仔細地裝訂成冊，留下了多達一千一百多篇講章。每當站在主日講台上，他給會眾留下的印象是「瘦瘦高高的，從容的舉止讓人覺得他很有威懾力」，他們認為他是「最有口才的人，言談舉止都能體現出上帝的同在」。

然而，由於愛德華茲忠於真理，「順從神，不順從人」，得罪了很多有影響力的會友。首先，他不贊同此前四十五年以來外祖父一直實行的隨意邀請人領聖餐的方式，而是嚴格遵循只有認罪悔改、重生得救的基督徒才能領聖餐的原則，這讓很多人難以接受，甚至感到被羞辱。其次，他猛烈譴責年輕人中流行的淫穢書籍以及婚外情等敗德行徑，公開譴責其大堂兄霍利有情婦和私生子一事，得罪了若干頗具勢力的親戚家族。第三，愛德華茲的薪水是新英格蘭地區牧師中最高的，很多會友垂涎於牧師的「高薪」，認為自己是牧師的衣食父母，粗暴干涉牧師如何使用薪水。

就這樣，愛德華茲與一部分會眾陷入對峙狀態。他連續發表五場布道，仍未化解矛盾。一七五〇年六月二十二日，教會投票決定將其免職、趕出教會。十天之後那個禮拜天，愛德華茲在教會作了最後一場告別講道，面對七百多名會眾，他堅守聖經真理，卻毫無憤怒和怨恨：

「就讓最近發生的這次有史以來最大的一次有關基督聖餐的爭辯成為最後一次吧！……願上帝祝福你們！願他賜給你們一位敬虔的牧師。願他能清楚地曉得上帝的心思和意念；願他能使罪人警醒，滿有智慧洞察信徒的心，並引導你們走向通往永福之路……」

之後，愛德華茲遠赴北方邊疆斯托布里奇，這是一個摩霍克族（Mohawk）印第安人和少數白人的聚居區。他努力學當地印第安人的語言，並向他們講道。兩年後，英法戰爭爆發，戰爭波及此一區域，他竭力保護當地居民，心力憔悴。

愛德華茲是一位兼有神學家和哲學家身分的牧師，他牧養過的教會已不復存在，但他的著述仍然啟迪人心。在天路客移居新大陸一百多年以後，清教徒社群在其子弟中培養出有學養的一個階層後，給了他們很多自由發揮其才能。當整個殖民地的狀況愈來愈穩定後，牧師們開始有了閒暇寫作；他們中有些人的才華令人讚歎──愛德華茲無疑是其中最傑出的一位。

一七五八年，紐澤西學院（普林斯頓大學之前身）邀請愛德華茲擔任校長。愛德華茲回到文明世界，與思想家和學者們一起討論和交流。但此時一種危險正在慢慢逼進，那就是天花病毒。愛德華茲接種天花疫苗，疫苗卻奪走他風華正茂的生命，使他未能為學院貢獻更多力量。不過這所長老教會創辦的學院後來成為新英格蘭的學術中心，從這裡畢業的基督徒很快占據社會的重要崗位。

在其生前，愛德華茲的影響力已超越公理會的範圍，擴展到作為普林斯頓大學之根基的長老教會。有人說，「你無法讓時鐘逆轉」。不過，愛德華茲確實做到了這一點：在他的指引下，當時正在滑入自然神論的新英格蘭思想，回到了以前清教徒的模式。在十八世紀餘下的那些年分以及此後很久，基督教根植於喀爾文教義的福音復興傳遍整個新英格蘭，並接著傳遍北美其他地區。

在生命的最後時刻，愛德華茲環顧四周說：「現在，我永不失敗的真朋友拿撒勒人耶穌在哪裡？」他用最後一句話勉勵圍繞在房間裡的人們：「信靠上帝，你們就不必懼怕。」

◎「新英格蘭神學」和「新英格蘭哲學」的第一人

喀爾文神學的精髓，在愛德華茲的著作和講道中綻放，後來被稱之

為「新英格蘭神學」，引發十八世紀三〇至五〇年代的宗教復興（大覺醒運動）。愛德華茲在塑造美國精神中的貢獻包括：為大覺醒辯護；表達一種以宗教情感為內容的宗教觀；細緻可信地為喀爾文主義辯護；反對啟蒙思想家的世俗世界觀。這位具有創意想像力的神學家和哲學家成為美國保守主義思想的源頭之一。

毫無疑問，愛德華茲是美國基督教歷史上最偉大的知識分子。即便左派思想史家沃濃．路易．帕靈頓（Vernon Louis Parrington）也承認愛德華茲的成就：「無論在哪方面──以最銳利的辯證法為武器的神學家，具有卓越論證稟賦的形而上學家，能夠處理最微妙的病態靈魂的心理學家──他都是可以用古代教義為新英格蘭陷入困境的教會進行辯護的人。……愛德華茲終生恪守的一項主要原則是上帝的權威和效能，這一關鍵思想為理解他的哲學和神學體系提供了線索。」

十八世紀中葉的大覺醒運動，是基督教的「美國形式」誕生的「助產士」。這是一場席捲整個美洲殖民地的信仰復興風暴，讓此刻趨於衰敗的基督信仰恢復了一百多年前清教徒剛剛抵達新大陸時的火熱與敬虔。它難以定義，是一場大眾運動，沒有明確的開始和結尾，沒有明確日期的一錘定音的戰役或法律上的勝利，沒有章程，沒有正式的領袖，沒有容易計算的統計數據，沒有一套正式的信仰告白。但是，這次精神事件，無論在宗教上，還是在政治上，都有重要的意義。

愛德華茲繼承了從喀爾文和諾克斯而來的正統的改革宗神學，他的很多努力都是為了抵制阿民念主義的擴張，其實際效果卻是更有力地駁斥了在美洲殖民地日漸盛行的自然神論以及崛起中的信奉上帝一位論和普救論的教派。作為大覺醒運動最有口才的演說者之一，愛德華茲將喀爾文反覆強調的有關上帝揀選的教義作為正確理解基督教生活的線索。他毫不畏懼地宣講人的罪性和人的全然敗壞，面對那些對宗教異常麻木的聽眾，他講到「落在上帝憤怒的手中的罪人」時，用了一個可怕的比喻：如同被人扔到爐火中的討厭的蜘蛛。聽眾開始哭泣和喘息，並認罪悔改，以至於他不得不暫時中止講道。

愛德華茲參與大覺醒運動，也以喀爾文主義的世界觀為這場運動定錨。愛德華茲稱大覺醒為上帝的奇妙作為，同時譴責某些同伴的粗糙，對聖靈的特性作出形象描述──甚至淪為虛假的醫病趕鬼的表演，由此開啟了反教義和反智的靈恩派的源頭。愛德華茲支持智識與敬虔的結合，追求理性與感性的平衡。他提出「肯定性跡象」的概念，是否合乎聖經

是唯一的判斷標準。真正的復興應當促進對基督的敬拜、對罪與撒旦工作的抵擋、對聖經話語的喜愛及對基督徒社群的真愛。他將大覺醒置入更廣的歷史背景中，指明復興並非局部現象。美洲的大覺醒是上帝最新一次更新教會的階段性行為，與德國敬虔派復興運動、英國教會復興運動同時發生，是一場全球化運動。

這場信仰的復興將這片廣袤的大地推入新世紀。它跨越不同宗教派別之間的邊界，把一系列歐洲式教會轉變成美國式教會，開啟了創造一種具有普世價值的、美國類型的宗教信仰的進程。在政治上，大覺醒運動產生了一種更自覺和更自信的「美國意識」，是美國獨立革命的先導事件，它預先為獨立戰爭提供了政治驅動，並使獨立成為可能。

愛德華茲的一生完全地參與到美洲殖民地及海外的智識環境中，他廣泛閱讀藝術、科學、哲學與神學著作，計畫寫作一本龐大全面的書，證明每當藝術與科學往前推進時，就給上帝帶來榮耀，表明它們是上帝的意旨。這本名為《神學總論》的巨著，因其突然去世而未能完成。愛德華茲在《意志的自由》與《原罪》兩篇論文裡，為喀爾文主義作出明確的神學辯護，回應人類自治、人類完善的現代觀念。他堅信，萬物只有在相關上帝時才能被完全理解。他秉承奧古斯丁的傳統，以三位一體的上帝之愛為出發點。上帝的自我啟示，揭示了這樣一種宇宙觀：人的歷史是被造、墮落與被救贖的歷史，是在信心之中得享與上帝之聯合的歷史。

一七五八年，愛德華茲驟然去世時，獨立戰爭的槍聲尚未打響，但深深打上美國烙印的、有激烈革命精神的清教徒信仰已在這片土地上生根發芽、茁壯成長。美國國父之一約翰．亞當斯指出：「革命在戰爭開始之前就發生了。革命在人民的頭腦和心裡：改變就發生在他們的責任和義務中的宗教情懷上。」沒有清教徒精神深入人心這一宗教背景，獨立革命就不可能發生。美國革命和法國大革命的本質不同在於：就起源而言，美國革命是一次宗教事件；相反，法國大革命則是一次反宗教事件。這一事實，自始至終影響著美國的獨立革命，也決定了它所創造的這個獨立國家的特性。

◎更加寬闊、更加明亮的「美國版喀爾文」

隨著歐洲思想的變遷，啟蒙運動也開始影響到新大陸。啟蒙運動對

傳統宗教造成的衝擊表現為自然神論的短暫影響，尤其是對一八一二年戰爭之前的政治領袖層的影響。

愛德華茲是「牧師中的牧師」，是「作家中的作家」，是「美國版的喀爾文」。他的最大貢獻是一生不懈地在世俗世界觀面前表達一種可靠、可信的基督教世界觀。他相信，只有改革宗基督教能提供一個連貫的、讓人滿足的觀念秩序及精神和心靈秩序，相比之下，在夾道歡迎中前進的啟蒙運動只是「反照出來的黯淡微光」。他是第一位力抗歐洲啟蒙主義的美洲殖民地本土思想家，他在《上帝創造世界的目的》及《美德論》中，表達了一種基礎性的世界觀，反駁現代自由思想家的預設。他指出，啟蒙哲學家錯在從人的幸福而不是上帝創造萬物的目的這一觀點看事物。笛卡爾（Descartes）以來的思想家以人類自治為基礎理解與詮釋事物，最終只能緣木求魚。[16]

愛德華茲發現，啟蒙主義總體上敵視宗教。啟蒙主義思想家把人視為準神聖的生物，認為天啟宗教不僅錯誤，而且多餘。這種把上帝的屬性轉移到其他存在領域的觀念，發展到一個極端便導致此種自滿的看法：人是像神一樣的超人，只要運用意志就可實現理想世界。另一個極端是，把人視為野獸，人是受本能驅動的動物，它開啟了弗洛伊德（Sigmund Freud）的心理學。無論是對人的自我崇拜還是自我貶損都是錯誤的，兩者之間存在著無法調節的矛盾，使啟蒙運動走入死胡同。恐怖統治清楚地揭示了這些矛盾—恐怖統治的動力和激烈性無疑來自於階級怨恨、政治內鬥和機會主義，但它一貫的理由是需要不斷消除腐敗，消除諸如「自私」這樣的「特殊意志」。然而，這樣的任務永遠無法達成，作為有限的存在，人必然植根於特殊性、有限性，或者喀爾文反覆強調的罪性。將人神話必然導致可怕的結果，恐怖統治是第一個現代例子，顯示了把上帝的屬性賦予人所帶來的危險。

愛德華茲反對啟蒙主義，但不反對上帝賜予人類的理性。一六八七年，牛頓（Isaac Newton）的《數學原理》出版；一六九〇年，洛克的《人類理智論》出版，成為人們追求知識和秩序的新的動力。愛德華茲迅速汲取了這兩項源於英格蘭的科學和政治學的最新成果，將牛頓與洛克的理論結合在一起解釋神學教義。他用牛頓定律清楚地解釋上帝的偉大，用洛克的思想清楚地闡述人如何直接地、被動地經歷上帝，從而給喀爾文主義注入活力。愛德華茲不是政治哲學家，但他的神學成為《獨立宣言》的作者和簽名者們所站立的思想山峰。

或許跟新大陸的年輕和單純有關，儘管愛德華茲跟喀爾文一樣對人的全然敗壞如此敏感與恐懼，但他同時又對人恢復與上帝的關係充滿樂觀的信心，他描述了一個廣博的生活和精神架構：

> 自由意志、善心義舉、行為的純潔、對上帝的世界的感激，以及對它的美的享受，還有拯救的最終實現，所有這一切，都是鼓舞人心的、充滿生機的愛的能量組合、調和、鎔鑄在一起。

新大陸的居民就是如此生活和如此信仰的。歐洲的宗教改革到了新大陸，產生了新發於硎的在地特色。無論抱持什麼信條，有什麼樣的出身背景和種族血統，無論是土生土長的美國人，還是歐洲的新來者，共同的願望把他們聯合在一起，他們渴望行善，渴望過有益而虔誠的生活，並幫助其他人在這個上帝賜予他們的嶄新而輝煌的國家做同樣的事情。

愛德華茲將喀爾文神學和清教徒精神美國化了。拉塞爾．柯克指出，清教徒的嚴肅道德在愛德華茲身上沒有褪色，他和喀爾文一樣堅信人的行為是由某種無法逃避的必然性決定的，他的神學體系憑借其連貫性贏得美國人的認可，它訴諸美國人的信仰傳承，而且為那些教義增添了新的說服力，在其作品中可以發現「一種使人高尚的倫理體系以及一種高深的宇宙理論」。愛德華茲以邏輯論題的形式呈現的詩性洞見，吸引了美國很多博學之士以及普羅大眾，「他的追隨者翻過大山，進入紐約西部和俄亥俄的西部保留地，湧入密歇根和印第安納，沿著通向太平洋的孤獨小路分散到大平原各處。他的著作和追隨者將他的教導帶入紐澤西和賓夕法尼亞的長老教會，並從那裡不斷向外擴散，進入浸禮會和衛理公會的教會。」

在美國尚未誕生時，愛德華茲就為這個新的國家做好了思想和精神上的充分準備，他是比他晚了一代或兩代的美國國父們精神上「共同的父親」。

---

1. 羅馬歷史學家塔西陀（Tacitus）在《編年史》中記載，提庇留王（Tiberius Julius Caesar）在位時，耶穌被本丟．彼拉多（Pontius Pilate）處以極刑。普林尼

（Pliny）、蘇埃托尼烏斯（Suetonius）、約瑟夫（Flavius Josephus）等也有類似記載。這些史料說明，耶穌是一位在人類歷史上真實存在過的人物。

2. 該譯本被讚譽為「流芳百世的貢獻」，這使得哲羅姆「超出了所有他同時代的人，甚至到了十六世紀，在他以後的人也沒有超過他的。哲羅姆因他的語言知識、他的東方之旅、他的整個文化背景，成為承擔並成功地完成如此巨大的任務的最佳人選和唯一人選」。
3. 當時，英國官方不允許民眾讀英文聖經。丁道爾流亡到德意志地區翻譯聖經、印刷出版，藏在麵粉袋中偷運到英國。他說：「今天即使世上所有的快樂、榮耀、財富都歸給我，我也不會改動上帝的話語。」一五三五年，丁道爾在比利時被捕。次年，被判死刑，被用鐵鏈捆在柱子上，被燒死的同時也被勒死。當劊子手的鐵絲繞過喉嚨時，他發出一句祈禱：「主啊，請您開啟英格蘭國王的眼睛。」三年後，他的禱告得到了應驗。
4. 日內瓦聖經是清教徒的聖經，也成為英聯邦軍隊的聖經。英國革命之後，國會要求每一個有一定收入的戶主要備有一本聖經，並派遣檢查員去挨家挨戶地調查，「如果他們有，就要在上面寫上他們的名字」。
5. 所謂使徒時代，指從教會建立到西元七〇年聖殿被毀滅這段時期。所謂使徒，或是親身跟隨過耶穌的人；或是親眼見過耶穌的復活，能為耶穌的復活作見證的人。
6. 天主教與東正教在神學上的主要區別是：天主教傾向於根據法律措辭理解上帝和人之間的基本關係，認為基督通過彼得為教會建立至高無上的權威。東正教認為，人的犯罪減少了上帝造人原初的神聖形象，拯救包括修複完整的形象，東正教的主題是人的再生、再造及變容，對聖像及神祕主義的關注超過神學和律法。
7. 歐洲作為一個整體，並沒有公認的中世紀結束日期，根據時代背景，一四九二年哥倫布首次美洲航行，一四五三年土耳其人征服君士坦丁堡、東羅馬帝國（拜占庭帝國）滅亡，或一五一七年宗教改革發端，都可看作中世紀結束的時間節點。一般歷史學家採用西元一五〇〇年為中世紀最後一年。
8. 路德暱稱妻子為「我的肋骨」。博拉是路德忠心耿耿的幫助者，操持家務，服侍教會，她是路德會（信義宗）的第一位師母，也是宗教改革後新教教會的第一位師母。她是路德的安慰者和鼓勵者。有一天，路德掉在垂頭喪氣幾乎絕望的情緒裡，博拉穿上黑色衣服，路德問道：「你要去參加喪禮嗎？」博拉回答：「不是，可是既然你的樣子好像上帝死了，我要加入，和你一起哀傷。」路德聽懂了，就從沮喪中出來。
9. 岡察雷斯：《基督教思想史》（第三卷），頁184-185。
10. 喀爾文：《基督教要義》，（北京）三聯書店，2017年版。
11. 阿民念主義：其創始人阿民念（Jacobus Arminius）原是喀爾文主義者，曾受教於喀爾文的繼承者泰奧多爾．貝扎門下。他後來不認同喀爾文派在預定和定罪方面的看法。阿民念主義是打了折扣的喀爾文主義。但對於嚴厲的喀爾文主義來說，真理是不能打折扣的，差之毫釐謬以千里，打了折扣的真理就是謬誤和異端邪說。
12. 受納粹德國迫害、流亡巴西的猶太裔作家史蒂芬．茨威格（Stefan Zweig），在《異端的權利》一書中，將喀爾文描述成不幸的日內瓦人民的專制統治者。也許出自無神論者對基督教的反感和反法西斯立場，作者把羅伯斯庇爾、希特勒和史達林的形象與喀爾文糅合起來，而非實際反映十六世紀日內瓦的政治生活和喀爾文的地位及本性。這種影響深遠的刻畫手法，缺乏充分的歷史根據，與史實大相徑庭，對日內瓦的權力結構與決策程序缺乏認識。中國歷史學者朱學勤在代表作《道德理想國的覆滅》中，將喀爾文的日

內瓦與盧梭的日內瓦混為一談，將「道德王國的日內瓦」與法國大革命相提並論，這是巨大的誤解。喀爾文與盧梭毫無共通之處。喀爾文在日內瓦建構的社會秩序和生活方式，基於「全然敗壞」的人性論，以及民眾「同意的忠實」；而信奉盧梭思想的羅伯斯庇爾的雅各賓派革命，基於「性善論」（革命者自以為是聖賢），並使用血腥的暴力手段。在思想史的意義上，日內瓦連接倫敦與華盛頓，而非巴黎、莫斯科與北京。

13. 那是一個信仰決定一切的世代，並不具備現代社會的宗教寬容和宗教自由的觀念。喀爾文在某些方面超越了他的時代，在某些方面仍受限於他的時代。對那段血與火的歷史，後來的喀爾文主義者亦有深刻反省。在塞爾維特赴刑的山坡上，他們樹立了一塊石碑，碑上用法文刻著一段文字：「我們是改教者喀爾文的忠實感恩之後裔，批判他的這一錯誤，這是那個時代的錯。但是我們根據宗教改革運動與福音的真正教義，相信良心的自由超乎一切，特立此碑以示和好之意。一九〇三年十月二十七日。」
14. 諾克斯讓教廷和英王畏懼，從多年後他女兒與國王的對話即可看出。諾克斯的兩個兒子都英年早逝，三個女兒均嫁給牧師。小女兒的丈夫韋爾奇牧師反抗詹姆斯六世，被判處死刑，後改為流放，一家流亡法國十六年。韋爾奇夫人有機會求見國王，希望讓丈夫得到回國許可。國王問，誰是你的父親？她回答說，是諾克斯先生。國王驚呼：「諾克斯和韋爾奇，這樣的絕配連魔鬼都想不出來。」韋爾奇夫人針鋒相對地回答：「陛下，您說得對，因為我們從來沒有徵求過魔鬼的意見。」國王知道諾克斯活著的三個孩子都是女兒，舉起雙手喊叫道：「如果他們都是兒子的話，我治下的三個王國將會永無寧日。」國王要求她說服丈夫順服其權柄，才能重返蘇格蘭。韋爾奇夫人當即拎起裙襬，其回答如同父親的風範：「尊敬的陛下，我寧可在蘇格蘭迎接丈夫的人頭，也不會從命。」
15. 瑪麗．斯圖亞特：十六歲嫁給其表弟法國王太子。即位不久的王太子（法蘭索瓦二世）因病去世後，瑪麗回蘇格蘭繼承王位，企圖恢復天主教的統治地位。她後來嫁給另一名表弟亨利，因與祕書私通，設計害死丈夫。之後，她與參與暗害亨利的貴族伯斯維爾結婚。蘇格蘭人奮起反抗，將其廢黜，扶持其子詹姆斯繼位。瑪麗出逃英格蘭，遭伊麗莎白女王囚禁十八年，後捲入刺殺伊麗莎白的「巴賓頓陰謀」，被處以極刑。
16. 思想史家科林．布朗（Colin Brown）將愛德華茲概括為「美國啟蒙運動時代重要的正統基督教思想家，借助啟蒙運動的哲學使喀爾文主義合理化」。這個概括與愛德華茲的思想南轅北轍，因為愛德華茲是反對歐陸啟蒙主義的。

義人必承受地土，永居其上。

——《舊約．詩篇》，37：29

第二章

日內瓦：黑暗過後是光明

> 在這麼多強大敵人的包圍中，這個小共和國的每位成員，都要成為訓練有素的戰士，為精神和世俗戰爭而奮鬥。訓練保持了這個中世紀小城市共和國的獨立，喀爾文則為其增添了精神內容。
>
> ——湯瑪斯．馬丁．林賽（Thomas Martin Lindsay），《宗教改革史》

一五〇〇年的歐洲，在很多領域都為現代世界提供了原型或模板。在西歐，許多中世紀晚期的農民已擺脫農奴身分，生活比以往任何時代都好，眼界也比以往任何時代都寬。在歐洲全境內，商業再度興旺發展，城市繁榮，人口增長。有更多人接受教育，這些人又為新興的印刷術生產的廉價書籍提供了廣闊的市場。其他新的發明和進步——火藥、水泵、眼鏡、機械鐘錶——正在改變人們的生活。

一度夢想在整個天主教世界建立統治的羅馬教宗，此時的勢力範圍只剩下羅馬附近的一個小小公國。英格蘭、法國、西班牙、俄國正大步走在通往主權國家和民族國家的道路上。歐洲的船隻已觸及美洲和印度的海岸，葡萄牙的商人正在從來自非洲海岸的商船上卸載貨物。一個擁有無限力量的歐洲，正呼之欲出。

路德的宗教改革，等於為歐洲更換了一顆強有力的心臟。當然，新的心臟與舊的身體之間還需要適應與磨合，甚至會有暫時的排斥反應。宗教改革沒有在德意志地區取得完勝，新教徒與天主教徒的戰爭持續了整整兩個世紀，最後劃定楚河漢界，互相承認對方的存在。

誰也沒有想到，宗教改革首先取得完勝的，反而是臨近德意志的一些城邦共和國——後來它們大都成為瑞士聯邦的一部分。一五一一年，當年輕的路德翻越盧克瑪尼爾山口赴羅馬朝聖时，瑞士同盟已是一個鬆散而有力的邦聯，不過在法理上仍是神聖羅馬帝國的一部分。[1]

早期的瑞士實行鬆散的邦聯制度，和古希臘城邦的邦聯制度差不多。一直到十六世紀，瑞士邦聯的十三個成員都保持著各自的獨立地位及不同的政府模式。它們的政治機構各種各樣，在很大程度上依賴於各自以往的歷史和傳統。直到一八四八年，在歐洲的烽煙四起中，瑞士才通過一部新憲法，轉型為聯邦制。

十六世紀，在瑞士及其周邊的城邦中，在這一歐洲的心臟地帶，宗教改革取得最輝煌勝利的是日內瓦。當時的日內瓦，是一座被圍在新建的高大防護牆內的城市，直到一八一五年才加入瑞士，但在歷史上與瑞士的聯系非常緊密。日內瓦的宗教改革，離不開瑞士、德意志地區乃至歐洲風雲激盪的大背景，也離不開喀爾文和宗教改革家們的領導。日內瓦注定要成為歐洲改革派的堡壘，它的歷史為它所要扮演的堡壘角色做好了準備。

第一節　日內瓦：如此小，如此美

◎兵不刃血的獨立，怎麼不令人羨慕

在羅馬帝國的勢力進入這片地區之前，凱爾特人就在此建造古城，「日內瓦」的意思有可能是「水的誕生」。凱撒在《高盧戰記》中提到過日內瓦：西元前五八年，凱撒在此包圍西行的赫爾維蒂人。此後數百年，它在歐洲歷史中籍籍無名。

九世紀，日內瓦成為勃艮第的首都。在中世紀的歐洲，它是眾多君主主教區之一，與其強大鄰國法國的國土和政策維持著某種鬆散的聯繫。日內瓦的領土如此之窄，以至於法國在它一邊的大砲射程內，而薩伏伊在它另一邊的大砲射程內。

羅馬帝國崩潰之後，歐洲始終沒有完成統一，這是歐洲最大的幸運。否則歐洲的命運就如同那些大一統的、令人窒息的東方帝國一樣走向停滯。歐洲分裂的、一元（基督教文明）之下多元化的政治、經濟和文化結構，為宗教改革的成功提供了「網漏吞舟」般的縫隙。如果神聖羅馬帝國是真正的羅馬帝國，如果羅馬教宗擁有更多的軍隊和疆域，路德豈能在德意志諸侯的保護下倖存下來？

當政教在一定程度上分立、政治上各自為政的歐洲開展宗教改革、宗教改革的成功帶來新一輪的精神解放和社會活力的爆發之際，東方帝

國卻因為大一統而走向沒落：鄂圖曼土耳其帝國的改革運動，是通過強化伊斯蘭教來解決政治和經濟問題。原有的宗教信仰自由被取消，伊斯蘭教取得至高無上的地位，一切新的思想和新的事物都遭到譴責。雖然社會趨於穩定，但此前幾個世紀裡伊斯蘭科學和知識所取得的偉大成就都被宗教道德所遏止了。同樣，清帝國的統治者由於是異族入主中原，反倒更推崇正統的儒教知識體系及日益僵化的科舉制度，以此獲得自身統治的合法性。這種做法導致了知識的停滯甚至喪失。雖然清帝國的人口在增加、工農業在發展，在那些在以前歷朝歷代留下光輝業績的科學和機械發明，幾乎再也沒有出現過。

分治的歐洲有不計其數像日內瓦這樣的小國、小城，它們是千姿百態的政治實體。日內瓦的古老憲法頒布於一三八七年—比英國的《大憲章》只晚一個半世紀，比波蘭立陶宛聯邦於一七九一年通過的國家憲法—近代歐洲第一部成文憲法—早了四百年。而東方帝國認識到「憲法是個好東西」還要等五百年。

日內瓦憲法承認在日內瓦城內有三種不同的權威：主教是城市的「君主」；伯爵擁有城堡；以及自由市民。主教由羅馬教廷任命。薩伏依家族繼承日內瓦的伯爵爵位，總督是他們在城裡的代表，也是最高司法官。市民按照民主方式組織起來，每年舉行一次正式的市民大會，選舉四位執政官為代表，並行使統治權。這三個獨立的權力機構經常發生衝突。

日內瓦的獨立運動稍早於宗教改革運動，很快兩種運動便交織在一起形成巨大的合力。一四四四年後，薩伏依家族的伯爵阿瑪德烏斯八世利用手中的權力，謀取到日內瓦的主教職位，形成政教合一的統治。薩伏依家族十歲和十八歲的孩子，以及私生子，竟然坐上主教寶座。市民的權利受到忽視，市民的信仰被玷汙，市民對主教的忠誠動搖了。

經過長期忍耐，日內瓦市民開始結成黨派，發誓恢復城市的古老權利。但他們的力量比不上薩伏依家族，他們在困境中求助於鄰近的瑞士諸邦，先後與弗萊堡和伯爾尼結盟。當薩伏依家族集結起一支軍隊，企圖消滅城內的反對勢力時，伯爾尼和弗萊堡集中力量前來支援，擊潰了薩伏依的軍隊。雙方達成妥協，主教仍是日內瓦的領主，總督的權力受到削弱，市民的特權受到尊重，日內瓦由小議會來治理。由此，日內瓦取得了半獨立的地位。

但日內瓦的根本問題並未得到解決：天主教會已喪失人心，市民需

要尋求真實的信仰。而在教廷支持下的主教企圖繼續控制市民的身體和靈魂，乃至配合教廷實行經濟剝削。一五三二年，教宗頒布一道販賣贖罪券的法令，主教聲稱要在日內瓦販賣贖罪券。日內瓦市民堅決反對這項法令，在教堂等處的門口貼滿揭帖：「每個人的所有罪行都能得到全部赦免，條件只有一個──悔改。」這是十五年前路德在威登堡的城堡教堂門口做過的事情。十五年來，路德等改教家的思想早已在日內瓦生根發芽，日內瓦大部分民眾都選擇了新教信仰。

於是，衝突不可避免，全城發生騷亂。一五三六年一月十六日，薩伏依家族的查理公爵派兵圍攻日內瓦，日內瓦與外界的一切聯繫都被切斷。伯爾尼再度派出強大援軍，沿途很多新教城市的武裝市民紛紛加入，他們渴望痛擊壓迫者。

幾乎沒有發生什麼戰鬥，沃州的大部分地區甚至一槍未發便倒向新教陣營，薩伏依公爵和主教的軍隊未經戰鬥便潰散了。這場勝利解放了日內瓦，也解放了洛桑以及周圍很多新教地區。

日內瓦的平民繼承了主教的領土權，也繼承了薩伏依公爵對城市和鄉村的主權。日內瓦在伯爾尼的保護下成為一個獨立共和國。這種兵不刃血的、輕輕鬆鬆的獨立，在將近五百年後，仍然讓在帝國的陰影下渴望獨立的台灣人、香港人、圖博人、東突厥斯坦人何其羨慕。

同年五月二十一日，日內瓦「根據習慣，用鈴聲和號聲」召集市民大會，正式認可二百人議會通過的決議，宣布廢除天主教的彌撒和聖徒崇拜儀式等。二十五日，日內瓦再次舉行市民大會，一致投票決定要「按照福音生活」，接受新教信仰。根據新的城邦憲法，日內瓦由中世紀的「主教城市」變成「教城的邦共和國」。日內瓦人幾乎同時完成宗教改革與獨立革命，用英國政治哲學家阿克頓（Acton）的話來說：日內瓦的宗教改革同時已成為一場「日內瓦革命」。

一五四〇年十月二十二日，日內瓦行政長官暨議會做出決議，在蠟封的議會公章上刻入日內瓦的座右銘：「黑暗過後是光明」（拉丁文：Post Tenebras Lux）□□這句話是對日內瓦宗教改革和獨立革命歷程最形象的概括。

◎慈運理和法雷爾：喀爾文之前瑞士地區的改教家

瑞士地區宗教改革的先驅者是慈運理（Ulrich Zwingli）。一四八四

年，慈運理生於托根堡山谷上游一個富足農家，十八歲入巴塞爾大學，學習神學和古典哲學，通讀教父、尤其是奧古斯丁的著作—改教家們幾乎都以奧古斯丁為師。

一五一九年初，慈運理獲得蘇黎世大教堂神父的職位。蘇黎世是神聖羅馬帝國直轄的手工業城市，實權操在行會手中，議會由十三個行會組成，包括十二個貿易行會和一個代表貴族的行會。它是瑞士地區最民主的城鎮，居民正急切地討論著宗教改革的風潮。慈運理的布道獨特新穎，很快得到官方和民眾的歡迎。慈運理有明確的先知使命，「如果一個牧者閱讀了先知書，那麼他只會發現一場與強大而罪惡的世界的永恆鬥爭」。他不排斥政治參與，直接進入蘇黎世、瑞士聯邦乃至整個神聖羅馬帝國複雜的政治網路之中，他的一生的事業體現了宗教與政治之間不可分割的關係。

一五二三年，慈運理提出宗教改革的綱領《六十七條論綱》，比馬丁．路德的《九十五條論綱》更猛烈地批判天主教的陳規陋習、腐敗墮落。他在談到教士獨身制度時說：「我知道沒有比法律上禁止神父結婚，而又允許他們花錢納妾嫖妓更惡劣、更可恥的了。呸，不要臉！」這一條只有短短的這一句。

慈運理並未在蘇黎世擔任任何公職，却是政教兩界的實際領袖。他大膽的改革計畫包括重新排列整個社會的順序，而不只是教會內部的結構。一五二八年，經過慈運理的努力，軍事强邦伯爾尼在一場公開辯論後開始宗教改革。次年，巴塞爾的宗教改革在慈運理的同伴厄科蘭帕迪烏斯（Johannes Oecolampadius）的領導下取得勝利。

一五三一年，瑞士新教各自由邦與天主教各自由邦發生戰爭。作為隨軍牧師，慈運理全副武裝奔赴戰場，揮舞雙刃劍戰鬥在第一線。十月十一日，他身負重傷，很快死去，年僅四十七歲。敵人發現並焚燒了他的屍體，將他的骨灰與糞便混合在一起。然而，此種卑劣伎倆並不能消滅慈運理的精神信仰。「勇敢為主！」是慈運理臨死前說的最後一句話。從他第一次在蘇黎世講道直到最後站在卡佩爾修道院外的戰場上，他的事業的特點就是面對敵人時的堅定與勇氣。作為「上帝的雇傭兵」，他知道生命不屬於自己而屬於主。

在蘇黎世市中心，豎立著一尊慈運理的塑像，他一手拿聖經，一手拿劍。這個姿勢戲劇性地象徵了其事業的張力，這張力導致他悲劇性地英年早逝，也表明他想要使生活的各個領域，包括教會與國家、神學與

倫理、行政官員與牧師、個人與集體，都符合上帝的旨意。

雖然慈運理「出師未捷身先死」，新教在瑞士各邦迅速擴張的趨勢卻不可遏止。新教在沙夫豪森、聖加侖、阿彭策爾、格拉魯斯和格勞賓登等地取得壓倒性優勢。

當慈運理在蘇黎世為宗教改革奮鬥時，在被譽為「法語瑞士區的使徒」的法雷爾的努力下，新教在瑞士西部的法語區紮下根基。

當伯爾尼及其周邊地區的宗教改革鞏固後，法雷爾將目光轉向日內瓦。他在給慈運理的信中說，他相信日內瓦人會歡迎真正的福音。伯爾尼議會派遣法雷爾到日內瓦與天主教教士公開辯論，「新教根深蒂固的信念是，必須當著全體人民當面就宗教問題舉行公開辯論，發言者必須用人們聽得懂的語言，總是起到傳播宗教改革的目的」。

一五三三年十二月二十日夜，法雷爾抵達日內瓦。日內瓦新教著名人物梅松諾弗把位於市區豪宅內兩間房屋的隔牆打掉，給新教建了一個聚會大廳，這裡成了日內瓦宗教改革的搖籃。法雷爾向三、四百人布道，並根據新教禮儀實施第一次洗禮。聽眾人數不斷增加，大廳容納不下，新教徒們便在伯爾尼代表的保護下，占領同一條街道上的女修道院教堂大廳。他們在那裡聚會，人數達四、五千人。很快那裡也容納不下，新教徒們又占領了聖彼得大教堂。

此時，一件令人震驚的事情導致天主教徹底垮台。城裡的神父策劃了一樁陰謀：讓法雷爾房東的女廚師在菠菜湯中下毒，法雷爾由於不喜歡吃菠菜湯而倖免於難，他的副手中毒甚深。一股同情新教牧師的強烈情感席捲全城。

長期在天主教和新教之間搖擺的日內瓦議會，在民意的壓力下同意安排舉行公開辯論。新教牧師起草《福音派論綱》應戰。一五三四年五月三十日，辯論開始，天主教無人到場，法雷爾滔滔不絕地申明新教教義，大獲全勝。日內瓦市民奔走相告：

> 如果所有的基督徒君主都能像我們日內瓦一樣允許自由辯論，事情就會很快得到解決，根本用不著放火、屠殺或謀殺。但教宗及其黨徒，也就是紅衣主教、主教和神父們清楚，如果允許自由辯論，他們只使用火和刀劍。

日內瓦議會對何去何從仍猶豫不決。群眾忍無可忍，發起暴動，破

壞天主教堂的偶像雕塑，驅趕天主教神職人員。

法雷爾領導日內瓦市民取得了初步的勝利。他是一位具有騎士精神的法國人，他無所畏懼的英雄氣概贏得民眾尊重，也使他成為冒險事業的志願領袖。他最適合攻擊敵人的據點，但攻克之後，不擅長控制局面。他看到別人在他奠定的基礎之上建功立業，毫無嫉妒之心。

日內瓦公民在法雷爾的領導下似乎已經開創了一個新教的教會。但事實上，它只是形成了一個具有宗教改革意識的真空教會。日內瓦的新教教會何去何從？日內瓦的社會如何配合教會的改革？哪一種教義的教導才符合聖經？日內瓦需要一個性格與法雷爾完全不同的領袖來完成這項迫在眉睫的事業。二十七岁的喀爾文正好路過這裡。年長的法雷爾以三顧茅廬的方式拜訪喀爾文，連哀求帶恐嚇地將他留下，並把正處於轉折關頭的日內瓦交到其手上。

◎日內瓦成為「模範基督徒社會」和宗教改革的「世界之城」

一五三六年底，喀爾文被小議會任命為日內瓦教會的牧師。喀爾文剛到日內瓦時，這座小城與歐洲中世紀晚期的大部分城市一樣：因天主教的腐敗，人們喪失了信仰，過著敗壞的生活。法雷爾的宗教改革剛開了一個頭，人們的信仰和日常生活遠未歸正。很多人不參加主日敬拜，躲在家中打牌；有人在教會大聲喧譁，說說笑笑；其他還有醉酒、偷竊、打架鬥毆等惡行。喀爾文與這些現象做了長期而艱苦的鬥爭，有時像是對牛彈琴，有時他沮喪和失望，寫信給回法國的法雷爾說：「他們的邪惡竟達到如此地步，我簡直就想放棄這個教會了，真的，我真的垮了，除非上帝向我伸出手。」

一五三七年初，對宗教改革家而言，日內瓦的前景頗為樂觀。四位市政官都是法雷爾的支持者，自然也是喀爾文的支持者。被稱為「日內瓦先生」的小議會和市政官接納了喀爾文提出的《信仰告白》，要求「日內瓦所有的公民和僑居者，並該地區所有的國民」都應效忠這一信條。

然而，新耶路撒冷並沒有那麼容易建成。喀爾文在信仰上的嚴厲要求，特別是將犯規者逐出教會的做法，引發很大的反彈。執政官為討好民意，提出凡是願意領聖餐的人都可參加聖餐儀式，而且日內瓦要效仿伯爾尼的模式，一年只舉行四次聖餐儀式，而不是喀爾文建議的每個月

一次。

一五三八年二月三日，新當選的四名市政官敵視喀爾文和法雷爾，小議會中六名支持喀爾文和法雷爾的成員被停職。當局致信喀爾文和法雷爾，要求他們遵從伯爾尼模式。喀爾文和法雷爾予以拒絕。四月二十一日復活節這天，喀爾文、法雷爾、柯勞等三位牧師被小議會從日內瓦流放出去。

喀爾文被迫流亡斯特拉斯堡，他與當地的宗教改革領袖布塞爾（Martin Bucer）彼此砥礪，一邊寫作，一邊在教會講道，積累了大量管理教會的經驗，並深入思考教會、公民政體和紀律的理論。新版的《基督教要義》顯示這位思想家已經摸準了這個真實世界的人類社會和制度的脈搏。在此期間，喀爾文結婚了，在新婚的甜蜜生活中創作了很多詩篇的樂曲，如後來廣為傳唱的《三一頌》。

因為喀爾文離開之後，日內瓦的社會秩序陷入混亂狀態，日內瓦天主教會的前任主教撒都雷（Sadolet）發表了一封給日內瓦民眾的信，希望日內瓦人重新回到天主教的懷抱。喀爾文回信反駁之，此信被認為「大概是抗議宗最有利之表白」，以至於日內瓦人用公費將這封出於被放逐者之手的信印刷出來廣為散發—這個細節唯有流亡日本的梁啟超為清廷出洋考察憲政的大臣捉刀撰寫憲政考察報告抗議媲美。路德讀了這封信後，大叫道：「我真高興上帝興起人來，繼續與敵基督作戰，接著我所發動的戰役。」這句話也是教會史家的共識：改教運動是路德發起的，而喀爾文加以推廣並組織起來。

兩年後，日內瓦的政局發生了劇變。日內瓦與伯爾尼關係破裂，反對喀爾文和法雷爾的、親伯爾尼的派系在民眾暴動中被趕下台。一五四〇年十月，親喀爾文和法雷爾的派系控制了日內瓦。整座城市悔改，重新將喀爾文請回來。日內瓦需要喀爾文，正如喀爾文需要日內瓦一樣，「最後，只因為嚴肅地意識到我的職責，遂同意回到被迫分離的羊群身邊」。回到日內瓦之後，喀爾文的後半生定居於這座美麗的湖畔城市，著述、講道、起草法令，建立和牧養教會，直到一五六四年病逝。

在遭恐嚇、侮辱、挑釁的年頭裡，喀爾文看不到前面的勝利。但是，講道、教理問答和紀律漸漸地深入許多日內瓦人心裡。世風開始改變。他們看到喀爾文所走的路，也看到喀爾文所過的樸素、嚴肅的生活，一如他的信仰那樣專一；他們更看到上帝的道，被真理所吸引，被聖靈所充滿。

一位曾以日內瓦為避難所的義大利新教徒歐席諾（Ochino）描述說：「我居住過許多城市，普遍充斥著咒罵、不貞、淫亂、褻瀆的生活。而此城卻沒有一點影兒，沒有老鴇和妓女，沒有賭場，沒有乞丐。人們衣著合宜，以弟兄之愛彼此規勸。訴訟事件幾乎銷聲匿跡，也沒有買賣聖職、結黨營私和謀殺。……日內瓦的社會乃基督教國的奇蹟——秩序良好、秉公行義、道德淳樸、學術自由、慷慨好客、藝術興盛、工業發達。」

海立克（Herrick）也寫道：「按著摩西的法典，治理兩萬易變、不穩定的居民，又須考慮各種不同的因素，實在是艱巨無比的工作，然而因此帶下顯而易見的祝福——好秩序、好道德。喀爾文成功了，自從摩西的日子以來，沒有第二個人在如此大的範圍內獲致這樣的成就。」

經過喀爾文數十年如一日的努力，日內瓦獲得了「模範基督徒社會」和宗教改革的「世界之城」的榮譽。邀請喀爾文到日內瓦任職的法雷爾自豪地說：「寧可最後一個到日內瓦來，也不要第一個去其他地方。」

喀爾文對日內瓦的影響，遠大於路德對威登堡的影響：路德在宗教思想方面才華橫溢，但在組織能力方面有缺陷，二十世紀九〇年代，德國政府為紀念路德而將威登堡改名為「路德城」，但實際上路德對威登堡的權力結構和市民生活帶來的改變並不多。而喀爾文具備組織天賦、很強的社會紀律感並深信教會權威，這是喀爾文與路德的重要差異所在。

路德青年時代研習過法律，但終其一生具有神學教授之氣味，對於理念落實於現實生活中所需借助的法律本身較不具興趣，路德不曾參與實際政治運作，也缺乏這方面的經驗；喀爾文則不同，日內瓦這座城市居民的日常生活規約及法律之制定，他本人參與甚深，他改造了日內瓦這個新興的共同體，修訂了日內瓦憲法，促使議會通過健康法、安全法等——許多都是第一次出現在歐洲。喀爾文在日內瓦的地位，幾乎就是事必躬親的「立法者」。

另一方面，喀爾文認為，擺在宗教改革家面前的工作，不單單是去創建新教會，還要創建新社會。路德宗信徒在追求無形的天國的過程中，拋棄了現實政治，正如路德本人所寫的，把人世間的王國「留給任何獲得它的人」。反之，喀爾文對塵世和組織的獻身，驅使他「接受」人世間的王國，並對之進行改革——宣言、訓誡和辯論文章都是喀爾文主

義的表達方式；聖約、集會、禮拜聚會和神聖共和國則是它有組織的主動行動的結果。

喀爾文深刻地改變了日內瓦的家庭生活、政治秩序和經濟結構的每一個方面。他為日內瓦做了三件事，每件事都超出這一座城市的範圍——他為教會造就了一支訓練有素的牧師隊伍，為家庭造就了能說出信仰理由的受過教育的人民，為整座城市造就了一種英雄精神，使日內瓦這座小城成為整個歐洲受迫害的新教徒的堡壘和避難所。

第二節　喀爾文主義的城市特性：富裕可以榮神益人

◎喀爾文主義為城市中產階級確立了新的身分認同與生活方式

歐洲的經濟發展與政治變遷同步。十五世紀，歐洲湧現出五千個具有近代化特徵的城市，城市成為歐洲最重要的政治、經濟和文化現象。在城市之上，更大的主權國家也在形成之中。新型資產階級，包括商人、採礦主（比如路德的父親）和製造商掌握越來越大的權力。多數歐洲城市和國家的政府所表現出的對商業和經濟發展的關心，以及對在其疆域內發展新的製造業和新技術的主動性，都加速了經濟發展。十七世紀，歐洲的政治家們牢牢樹立了這樣的觀念，即繁榮的工商業是國家的基石。

世界其他文明地區的政府沒有對城市人口的繁榮表現出同樣的關心。這也許是因為其統治集團與商人、手工業者階級之間的鴻溝太深。歐洲儘管也有階級分野，但並非不可逾越。歐洲的市民有地方自治的傳統，能更有效地維護其自身利益。在十七世紀那些政治上取得很大成功的國家，中等階級總是能在政權機構中占據適當的位置，並能對國家政策施加影響。

美國法學家伯爾曼（Harold J. Berman）分析說，促成近代城市興起的重要因素有五個：經濟、社會、政治、宗教和法律。

以經濟因素而論，商業的復興，大量的生產者——工匠和手工藝人——作為農業的剩餘人口來到城市，城市提供了一種新的生產方式和一種新的分配方式。

以社會因素而論，城市成為在社會、經濟的等級制度中向上流動的機緣寶地，因此對希望提升其階級地位的人具有吸引力。

以政治因素而論，傳統的統治者，無論是皇帝、國王、公爵，還是教宗和主教，通過對向新移民開放的城鎮頒發「特許狀」來增強自身的軍事防禦並聚斂財富。

以宗教和法律因素而論，新興城市是宗教的聯合體和法律的聯合體。城市的許多精神和特性來自於教會，城市也通過法律行為建立起來，不是簡單地出現，而是「被設立」——「特許狀」通常包括自治的各項實體權利，並由宗教誓約來確認。

宗教和法律因素對於西歐城市的重要性，可以通過對照同一時期中東伊斯蘭文明裡的城市發展來評估。在那裡，儘管有相同的經濟和政治因素，但城市文化是貧弱的。無論在經濟上還是在政治上，伊斯蘭城市都缺乏社團聯合體和一種獨立的特性，它們實質上是或多或少與農村結為一體的大村莊。與西方相比較，關鍵在於，一方面，伊斯蘭城市和城鎮從來不是「誓約共同體」，也從來不是由宗教行會或兄弟會構成的；另一方面，它們也不曾結成社團並獲得規定權利和特許權的「特許狀」。伊斯蘭教既缺乏改革和拯救世俗社會的熱忱，又缺乏關於對抗性的複合政治體和法律體系可以用作從事此種改革與拯救之工具的觀念。

於是，三個發人深省的現象出現了：資本主義沒有在歐洲之外的其他文明中產生；在歐洲，資本主義在近代化的城市而非中世紀的農村產生；在歐洲的城市中，資本主義發展最好的城市，往往是新教占統治地位的城市而非天主教控制的城市。

日內瓦因其歷史傳統、地理位置以及宗教改革之後形成的觀念秩序，而成為近代資本主義城市的典範。瑞士經濟歷史學家讓弗朗索瓦．貝爾吉指出：

> 現代資本主義社會的發展，取決於三個關鍵因素，即資本、製造技術和能力、經銷網絡，這三個因素在喀爾文時代的日內瓦同時出現。

就人口結構來說，日內瓦沒有貪得無厭的國王和貴族、沒有口蜜腹劍的紅衣主教，更沒有對經濟生活施加重稅和管制的獨裁政府。勤勞而簡樸的中產階級是這個城市的中流砥柱，遵循憲法治理的共和政府是市民的服務者。在日內瓦這個資產階級為主體的社會裡，上層社會以大教堂的牧師團和一些在大教堂周圍上城區的專業人士為代表。中產階級的

富足和繁榮靠生產與貿易，居民中很多是手工業者──皮匠、裁縫師、糕餅師、屠夫、木匠、石匠、泥瓦匠、理髮師和藥劑師，其中很多人是從天主教國家移居而來的新教教徒，他們帶來了技術、資金和經營管理的訣竅。

喀爾文主義的信奉者大都是城市中產階級，他們踐行著清教徒的生活方式和信仰模式。與大多數歐洲國家喜歡爭吵、放縱自己的貴族，或與奢侈而瀕臨破產的君主相比，喀爾文主義深深扎根於其中的中產階級，是一個堅強、自律、簡樸、剛健的群體。清教徒對連續的、組織化的和秩序井然的行動的要求──消除懶散──是對鄉村穩定狀態的瓦解和城市流動人口突然出現的一種必然反應。在新的城市生活中，清教徒在勞動中發現了社會戒律首要的和基本的形式，發現了秩序的關鍵和所有深層次道德規範的基礎──勞動是敬畏上帝和自我肯定的行為。乞丐和流浪漢從日內瓦消失了。

另一方面，在一個清教徒社會中，人們的職業結構事實上決定了人們的關係結構。清教徒在勞動過程中，幾乎總是聚集在一起，「正當的職業」會充盈著他們的生活，成為他們除了清教徒這一宗教身分之外第二重要的身分認同。人的職業選擇不再單單是為了養家糊口，更是回應內在的呼召──也就是上帝的命令。他們必須審視自我，研究自己的感情和天賦，「適合各種職業的人們必須選擇最適合的那種」，因為任何職業中的盡職和勤奮都是對上帝的頌讚和對社會秩序的有效維護，用清教徒的話來說就是「榮神益人」，「偉大的和敬愛的上帝，祂不蔑視任何政黨職業……職業可能根本就不重要，但祂會賜福給它，會引導所有有著善良心智的人們遵從祂聖潔的規條」。

喀爾文在日內瓦的影響力和權力的鞏固，離不開中產階級的支持。一五五〇年，日內瓦的人口為一萬三千一百人，五年之後增加到兩萬一千四百人，這一大幅增長的原因是大量新教徒移民來此避難，他們很多都來自法國。在十六世紀五〇年代日內瓦居民的花名冊中，可以查到百分之六十八點五的難民是手藝人以及富裕的、受過高等教育的出版商、律師、店主，他們幾乎無一例外地支持喀爾文。日內瓦當局為了開發這些外國人的財富，接納難民為自由民。由此，很多難民獲得了政治權力──主要是投票權。一五五五年四月、五月間，日內瓦的選舉機構總議會的投票場所，擠滿了突然之間獲得投票權的喀爾文的支持者，選舉圈內喀爾文的反對者與支持者的微妙平衡被打破。所以，這一次的選舉類似

於一場革命，使得喀爾文和他的朋友們掌握了日內瓦的政局。當時，到日內瓦的移民大都強烈支持日內瓦的宗教信仰、政治和經濟制度以及觀念秩序，他們的投票大大強化了喀爾文的地位──這與當代處於各種原因到美國和西方國家的新移民不同，他們中有相當一大部分反對乃至破壞其移居國的觀念秩序。所以，包括美國總統川普在內的保守派不是反對移民，而是反對接納那些試圖顛覆美國秩序的移民。

◎喀爾文主義是致富的靈丹妙藥？

喀爾文神學及其實踐的城市特性，與路德神學及其實踐的鄉村特性形成鮮明對比。

路德一生中大部分時間居住在小城威登堡，這是一座由封建諸侯統治的、按照中世紀生產生活模式運行的城堡，尚未走向近代化。路德的經濟觀（和其總體社會思想一樣）受制於德國純樸的鄉下地區的社會現實。

儘管路德的父親是一名善於經營、靠個人奮鬥發財致富的礦主，也是一位在城市獲取政治地位的新興資本家，路德本人卻並不以這種出身為榮。路德對影響城市經濟的問題不甚了了，對於正在將德國從農業國家變成新興資本主義的經濟勢力一無所知。路德是以一個農民、神祕主義者和浪漫主義者的眼光看待經濟生活的，他讚揚農民的勤勞和農業的美好，卻厭惡城市商人的「狡詐」。[2]而且，路德借著「兩個國度」的教義，有效地阻隔了俗世生活與宗教觀念的互動。

如果說路德是一名鄉下人，那麼喀爾文就是一名城市人。喀爾文出生在法國皮卡迪省的努瓦，皮卡迪人富有獨立精神，能把熾烈的熱情與冷靜堅韌的目標結合起來，他們是威克里夫和胡斯的同情者，是宗教改革的積極參與者。喀爾文的父親是一名受人尊敬的律師，他的家庭是城市中上層階級。喀爾文十四歲來到巴黎，十九歲離開，期間他由一個少年變為成年人，性格也形成了。中年以後，喀爾文長期在日內瓦工作和生活，他知曉、欣賞和享受正在近代化和資本主義化的歐洲城市生活。

與之相似，喀爾文的重要支持者慈運理和布塞爾分別孕育於自由城市蘇黎世和斯特拉斯堡，他們與喀爾文一樣都是城裡人。喀爾文既不刻意對農民社會的古老美德作理想化的解釋，也不刻意對資本主義商業金融冒險的純粹事實抱懷疑態度。喀爾文及其追隨者重視工業階級和商業

階級的環境，他們的思想符合這種環境的實際需要。

喀爾文完全承認資本和人類勞動的生產特性，肯定勞動者的職業自豪感。他稱讚勞動分工，勞動分工不僅帶來經濟利益，也顯示了人與人之間相互依存的重要性。喀爾文坦率地承認資本、信貸、銀行、大規模商業和金融以及商業生活其他事實的必要性，他在一封通信中明確指出：

> 有什麼理由說，經商的收入不應當比占有土地的收入大？商人除了他自己的才智和勤奮之外，還從哪裡獲得他的利潤？

如果路德讀到此類為商人和商業正名的論述，一定會氣得暴跳如雷。在肯定商人的利潤這一點上，喀爾文不僅是路德的反面，更是馬克思（Karl Marx）的論敵。

一五四一年，日內瓦新一屆議會懇請三年前被上屆議會趕走的喀爾文重返日內瓦，喀爾文不願再作馮婦、躊躇再三。蘇黎世的牧師們於四月五日再次寫信給喀爾文，用日內瓦的城市特徵和地理上的重要性來打動他：「你知道日內瓦位於法國、義大利和德國的交界處，福音很有希望從這裡傳播到鄰近的城市，因此能擴大基督教王國之堡壘。—你知道使徒們選擇大都市作為傳教中心，以便福音能傳遍周圍的城鎮。」這些牧師用了使徒選擇羅馬帝國的一系列重要城市來傳教的先例游說喀爾文，這個策略頗有說服力，喀爾文確實被打動，回到了日內瓦。不過這些寫信的牧師並未意識到：作為十六世紀中葉資本主義正在興起的現代城市之一，日內瓦跟使徒時代的城市並非同一個概念。羅馬帝國的城市首先是政治和軍事中心，是受帝國直接控制的；而日內瓦等中世紀晚期的新興城市，首先是經濟和文化中心，是具有獨立政治地位的城邦。

喀爾文比同時代大部分神學家和改教家都要深諳新型城市的經濟現實及其對精神生活的影響。他在牧養教會時，捕捉到大多數中產階級的心聲。他在共同體中引入公共秩序和家庭道德，他的理想是建立這樣一種社會—人們嚴肅持重地追求財富，並過著敬虔愛主的生活。喀爾文宗大體上是一種城市的運動，它在資本主義勃然興起的近現代城市中發軔和取勝，雖然某些清教徒身上也有田園牧歌的情懷以及奔向曠野的衝動，但整體而言他們更是城市的市民。清教教義是社會上有能力的人們、是已蒙上帝揀選的人的宗教信仰。在十七世紀，某些反對清教徒的

政論家指出，清教是經濟上富庶的人們的宗教信仰，這至少是一種部分為真的判斷。清教徒肯定那些「自我表現為道德行動之充滿活力的中心」的信徒，並不像天主教徒那樣無原則地美化窮人──尤其是因懶惰造成的貧窮。在喀爾文宗看來，勞動是人們必須自願參加的一種檢驗標準，不能自願參加勞動是他們沒有被上帝揀選的證據。

在十五世紀末、十六世紀初，歐洲北部和中部的很多城市取得了相當程度的獨立，事實上每個城市宛如小型國家，市議會是政府，居民是公民。這類城市成為宗教改革運動的基地。在德意志地區的六十五個「帝國城市」中，有五十個對宗教改革運動有積極回應。在瑞士，宗教改革運動起源於城市的處境（蘇黎世），通過同盟城市的公開辯論傳揚出去，例如伯爾尼和巴塞爾以及其他通過條約而相關聯的中心──日內瓦和聖蓋爾。法蘭西的新教思想也始於一場主要在城市的運動，紮根於里昂、奧爾良、巴黎、普瓦提埃、盧昂等大城市──可惜後來被中央集權的政體碾碎。

在宗教改革運動初期，喀爾文主義在某種程度上是由移居外國的商人和工人從一個城市傳播到另一個城市的。日內瓦的城市規模包括經濟規模太小，且被天主教國家包圍，難以像磁鐵或酵母一樣對歐洲發揮更大的作用。所以，下一波的宗教改革在低地國家（尼德蘭）和英國掌握了海洋貿易的大型城市展開。喀爾文信仰的總部無疑是日內瓦，後來喀爾文主義在更大的商業城市──如安特衛普及其工業資源供應地倫敦和阿姆斯特丹──擁有其最有影響的信奉者群體。在整個歐洲，在新教與天主教的競爭中，以及新教不同宗派的競爭中，可以發現一個有趣的現象：越是經濟發達、生活富裕的城市和地區，越是容易接受喀爾文主義。

◎自由市場經濟的內在驅動力：天職、文化使命與聖約觀念

喀爾文身處中世紀與近代早期的過渡時期，既見證世界經濟的巨大變化，也為此貢獻出支持資本主義的觀念，並且是在一個以信仰為基礎的平台上成就這一切。

喀爾文並非經濟學家，但喀爾文神學滲透了人類生活的所有方面──當然包括經濟生活。二十世紀的學者將喀爾文視為現代商業文明的推手：很少有神學家像喀爾文那樣清楚地將經濟現象與救贖這一宏大的主題聯繫起來。對於這位改革者來說，財富是該劇中的一個中介，它不是

中立的，而是正面的，這與將物質財富客觀化甚至負面化的中世紀思想形成鮮明對照。社會理論家羅德尼．斯塔克在向馬克斯．韋伯的《新教倫理與資本主義精神》致敬的著作《理性的勝利：基督教如何促成自由、資本主義和西方的成功》中試圖回答，為何有些歐洲社會孕育了資本主義，而其他地方卻沒有出現資本主義──

> 牧師對資本市場的支持，技術進步是福不是禍，教育，生產的創新，科學的興起，以及對理性的管理方法的期待，所有這些因素都對新教倫理作出了貢獻。喀爾文的立場在西方經濟史上具有絕對的決定性作用。

喀爾文神學中隱藏著催生自由市場經濟的密碼。首先，喀爾文發展出一套有助於資本主義發展的工作倫理，即「天職」觀念──上帝的呼召不僅僅是給神職人員的，也是給所有基督徒的，每個基督徒從事的世俗工作都來自上帝的呼召。每個領域都有其責任、邏輯和節奏，家居和家庭、工作和休閒、友誼和商業，不論什麼情況，這些場景都反映上帝的呼召和事奉的機會。這樣，貧窮不再是美德，真正的美德是用堅韌的勞動訓練個人品格，投身於能為上帝接受的事業。喀爾文批評說，不加區別的布施是「虛偽的慈善」，有勞動能力的基督徒必須制止乞討，持守勤勞和節儉的美德。喀爾文所描述的新型基督徒的品格，正是經濟成功所要求的品格──節約，勤奮，嚴肅，儉樸，本身經過純化和約束。

其次，喀爾文重視「普遍恩典」的概念，認為文化是上帝普遍恩典的一部分，基督徒應當承擔文化使命，在生活的每一部分侍奉上帝。喀爾文主義者強調「文化更新」，希望將文化變得更符合耶穌的教訓。這就是神學家范泰爾（Cornelius Van Til）提出的「征服世界」的要求。在十七世紀，喀爾文主義是知識擴展背後的推動力，很多受喀爾文神學影響的科學家認為，其工作是由對上帝的信仰所推動，人可以準確理解宇宙，因為宇宙是由上帝設計的。喀爾文主義者向西方介紹了新的時間觀。日內瓦大學的學者麥克斯．昂加馬爾（Max Engamare）在《論早期現代喀爾文主義者的時間觀、準時和紀律》一書中指出，中世紀天主教的時間觀是週期性的，喀爾文主義者提倡時間是線性的和有限的觀念；亦因著時光如此珍貴，人們學會準時赴會。「準時」乃是現代社會人們重要的生活習慣，是農業文明與工業文明的明顯區別。

第三，喀爾文神學被稱為「立約神學」、「盟約神學」。喀爾文指出，上帝與人類立下救贖之約、工作之約及恩典之約。聖經分為「舊約」、「新約」，顧名思義，聖經是上帝與人所立之約。契約的存在，讓人與人的關係超越血緣聯繫和熟人社會，建立起彼此之間的信任。這正是資本主義興起、法治社會形成的先決條件。生活在城市的清教徒首先確立的社會關係是契約式的，即形式上自由的人們自願簽訂的。他們的職業足夠穩定可靠，他們行為的可持續性足以使他們做出長期承諾和簽訂長期契約。那些力圖讓上帝滿意的人通常具有「確定的方向」。顯而易見，受喀爾文神學影響的新教國家，是最早建立公司契約和政府法治的國家；伊斯蘭文明、儒家文明至今仍未邁入契約資本主義，重要原因就是法治和契約精神的缺失。

在工作倫理、文化使命、立約神學三大觀念之下，喀爾文主義進一步為自由市場經濟開路。正如約翰．斯泰普爾福德所說「經濟學顯然是關於價值的」，亞當．史密斯在討論經濟學議題時從未忘記討論道德問題。喀爾文沒有創立任何經濟理論，卻充分理解資本和技術運行的基本原則。在宗教改革時代之初，經濟學是倫理學的一個分支，而倫理學是神學的一個分支。喀爾文沒有將經濟學作為一門單獨的學科加以研究，他所做乃是闡釋聖經真理，形成一種神學傳統和觀念秩序。

在此過程中，喀爾文觸及了宗教的所有基本問題：人的本性是什麼？人的目標是什麼？上帝是誰？他對人們有何要求？人死之後會發生什麼？他回答這些問題時，通過對聖經的注釋，對世俗生活的方方面面給出建議，進而對日內瓦既有的或正在發展的經濟觀點、政策與體制予以合理化。聖經提出道德框架，在此道德框架裡經營的企業就可獲利，就是高尚的、合理的。因此，有理由認為資本主義與企業文化之所以產生新動力，主要是因為喀爾文的思想、大眾對喀爾文主義的詮釋，以及這種詮釋所造成的結果。喀爾文可以說是近代世界最早一代的經濟學家。[3]

身處歷史轉折點的喀爾文強烈支持個人擁有財產的權利。喀爾文主義是第一種承認並歡迎經濟美德的、系統的宗教教義，它所反對的不是積聚財富，而是為了縱慾或炫耀濫用財富。資本主義與基督信仰並非如凱因斯（John Maynard Keynes）所說的「天然對立」，喀爾文主義支持並推動了「有節制的資本主義」的蓬勃發展。

第三節　喀爾文主義的共和特性：民主制與貴族制的結合

◎在希臘與美利堅之間最優質的共和國

在近代史上，如果有哪個十六世紀的政體可以與希臘城邦相提並論（甚至比之更優異），那麼非日內瓦莫屬。當代政治哲學家論及共和傳統，言必稱希臘，卻很少有人關注日內瓦。[4]而且，希臘城邦並未持久維持，在戰爭中崩潰了。美國政治哲學家拉塞爾．柯克認為，雅典乃至希臘的政治失敗，原因在於宗教的缺陷。希臘外表上美侖美奐的宗教，並未為希臘人提供一個連貫的道德秩序。雅典因此未能在其體制內成功建構一套公義的秩序。

在近代早期的歐洲，共和國和共和制極為罕見。波蘭和立陶宛等地零星、短暫地出現過共和制的火花，但很快就被君主專制掐滅。一五〇〇年前後，任何著眼於未來趨勢的歐洲人都無疑支持君主制，而非任何其他政府體系。大部分觀察家認為，基督教的共和國是一個矛盾，或者至少是實驗的雜交品，其存在並不可靠。然而，日內瓦共和國存活下來，並以一種混合狀態繁榮了將近兩個半世紀──她於一五三六年徹底獨立，直到一七九八年拿破崙以強力征服這個「最小共和國」（Parvulissime）。在兩百五十年裡，共和制在日內瓦運行無礙；相比之下，雅典共和的全盛時期只持續了數十年。

在西方，「共和制」起源自拉丁語「res publica」，意為「人民的公共事務」。古羅馬思想家西塞羅將希臘文詞彙譯為拉丁語「res publica」，在文藝復興時代此拉丁文單字被譯為英語「republic」。「共和」有三個基本特徵：第一，人民不是君主或最高統治者的所有物或附屬品；第二，有某種有實際效力的法律限制政府權力，並保護人民的基本權力；第三，人民普遍認知國家事務為公共事務。近代以來，重要的共和國首先誕生在新教地區，最具代表性的是日內瓦、尼德蘭和美國（英國的立憲君主制亦帶有某些共和制的特徵）。

與「民主」相比，典範的現代「共和」還必須具有一個重要特徵：權力的分割和制衡，不僅行政、立法和司法三權分立，立法機構也採取兩院制，以此保障少數派的權益不受「多數暴政」侵害。

當代西方主流學界討論共和主義時，從古典共和主義到當代共和主義一路梳理下來，論及古希臘城邦、羅馬共和國的混合政體、馬基維利的平民共和國、孟德斯鳩的商業共和國、麥迪遜的擴展共和國等「共和

主義制度探索層面的歷史性界標」，偏偏刻意跳過或略過日內瓦的城邦共和國實踐。自由派主導的學界不願意承認喀爾文神學對西方政治文明的貢獻，不惜用成見抹煞事實。

然而，西班牙政治家、天主教學者卡斯特拉亦承認：「共和制運動需要一個比路德宗更嚴謹的道德體系，那就是喀爾文體系；還需要一個比德國教會更為民主的教會形式，那就是日內瓦教會。盎格魯—撒克遜式的民主與聖經中描述的原始社會一脈相承。這是少數基督徒帶來的嚴謹的神學產物……其菁華沉澱下來，形成了人類歷史上最尊貴、最高尚也最富於啟發性的文化遺產。」

喀爾文不是現代意義上的民主主義者，如政治學家漢考克（Ralph C.Hancock）所論，「現代民主制的基礎是人民主權的原則，而這對於喀爾文來說是完全不相關的」。這正是啟蒙運動和宗教改革的重大分野。喀爾文對民主充滿疑懼，因為他對人性完全不信任。不同的「人性觀」導向不同的「制度論」：啟蒙運動者相信人性本善，因此相信民主是人自己發明的「最優」的制度；宗教改革者則相信人性本「罪」，且「全然敗壞」，在他們看來，民主只勉強算是一種「不壞」的制度而已—到了邱吉爾那裡，才加了一個「最」字，成為「最不壞」的制度。

經歷過日內瓦社會和教會的動盪歲月，也曾被議會用投票表決的、看似民主的方式「永久驅逐」（幸虧沒有像蘇格拉底那樣被投票判決死刑），喀爾文對民粹主義和暴民專政充滿疑懼—多數票並不意味著必然公正與正義。有人批評喀爾文迷戀中世紀的貴族制，批評者並不理解喀爾文真實的主張是具有菁英或賢人色彩的代議制。如弗朗索瓦．基佐（Francois F Guizot）所言，代議制的核心在於，「權力只有符合真理、理性和正義才是正當的」；同時，「權力通過使自己得到它所行使對象的自由意志的認可來證明其正當性」。對喀爾文而言，共和高於民主—共和主義將單個的人和整體的人民視為「委托人」，國家是「受托人」，人民委託國家實施一種非專制的統治。

喀爾文確實只對一種「貴族制，或者一種混合了貴族制與民主制的政體，在那裡自由被適當地約束所調節」的政體表示讚賞。貴族制需要民主制來補充，喀爾文在《基督教要義》中闡釋古代以色列政體的優越性時指出，上帝賦予猶太人選舉士師和官員的自由，「這確實是一件極為寶貴的贈禮」，由此，猶太人的生活狀況「比他們所有的鄰人們都要幸福和優越，那些地方有國王和君主，卻沒有自由」。另一方面，在喀

爾文神學中，對秩序的強調始終是重中之重。美國政治哲學家沃格林（Eric Voegelin）指出，喀爾文主義的「天職系統」構成了「一個根據職位和義務而明確界定的社會等級制度，而這只不過是支撐宇宙的神聖原則的世俗對應物而已」。沒有秩序，自由根本無從談起。

在「絕對民主」的狂熱支持者看來，喀爾文對貴族制和菁英制的欣賞，以及由此對共和制的贊同，是中世紀思想的殘留物，是一種不夠「進步」的舊觀念。然而，民主並非包治百病的良藥：直接民主有可能是一種非常糟糕的政治模式，它很可能導致某種專制獨裁的極端形式：多數人暴政（從法國大革命到蘇俄十月革命，從靠選票上台的希特勒到發動「文革」的毛澤東，都以民主、大民主、絕對民主等辭藻推行暴政）。民主是令人期待的和必不可少的，但並非「好政府」的最高目標。喀爾文對民主的質疑有助於破除當下全球範圍內「政治正確」的「民主神話」和「民主崇拜」。

喀爾文時代的日內瓦，居民分為三大類，各自享有不同權利並承擔不同義務。第一類是「公民」，指出生繼而受洗於日內瓦，且父母是日內瓦公民的人，他們享有全部的公民權。最高行政當局、二十五人組成的「小議會」成員，必須是公民且由公民選舉產生。第二類是「自由民」，是在日內瓦城之外出生的人，有資格參與集會並被選舉為政府官員，亦可入選六十人議會和兩百人議會，但沒有資格入選「小議會」。第三類是「居民」，擁有合法的外地居留者身分，但沒有選舉權，不允許攜帶武器，亦不可擔任公職，唯一的例外是可以成為牧師（喀爾文本人長期保持「居民」身分，晚年才成為「自由民」）。

日內瓦的混合政體，符合喀爾文神學的要旨，它就像一棵生長多年的大樹，喀爾文不是種植者，而是修剪者。十六世紀的日內瓦共和國，由規模頻繁減少的、金字塔式的委員會統治，日常事務由四位市政官處理。四名市政官從「小議會」中產生。二百人的「大議會」是立法機關，其成員由「小議會」任命，而非由民眾選舉產生。在二十五人的「小議會」與二百人的「大議會」之間，還有一個六十人議會，它為非常設機構，其作用是調和行政與立法機關的矛盾。由此，日內瓦形成一個「同心圓」體系：二十五人加上必要的三十五人成為六十人，六十人加入一百四十人而成為兩百人。

除此之外，日內瓦還有市民大會，該會議每年召開兩次，從「小議會」提供的名單中選舉行政長官和法官。市民大會的出席者是一千五百

名二十五歲以上的男性成員，可以制定新法、選舉公共官員，有必要時投票通過徵稅法案。

日內瓦建構了一種精密的共和制（「間接民主制」），三權分立的雛形隱然可見。

共和制不是憑空誕生的，它需要高素質的公民群體來實現。喀爾文認為，公民不僅是政治身分，更是素質上的要求，如果民眾不具備公民素質，共和制度無法持續、穩定與鞏固。幸運的是，在日內瓦這個年輕的城邦共和國，並不存在後來大部分民主或獨裁政府難以避免的「分肥制度」，那些在日內瓦競選公職的人，在獲得職位之前就擁有可觀的、可供自由支配的財富。儘管研究舊制度的人會覺得難以置信，但日內瓦的晉升體系就是如此──公民將財產留給共和國的證據比他們從共和國搾取私人財富的證據更多。日內瓦不需要「反腐敗」運動，也無需設立「廉政公署」之類的反貪機構。

在日內瓦，幾乎所有公民都是喀爾文宗信徒，他們構成共和制度的堅實基礎。喀爾文倡導培養公民的優秀品格，這與古典共和主義所推崇的政治德行、政治智慧和政治勇氣是一致的。凱波爾說，喀爾文的這場改革從人心的改革開始：

> 一個得贖的人，在他生活的所有一切事情上、所有一切選擇中都被一種明察秋毫的、最激勵人心的對上帝的敬畏所控制，因為他的良心永遠在上帝的面前，在上帝的眼中。這就是歷史上的喀爾文主義者。

未來任何國家和民族要效仿日內瓦的共和制度，必須先擁有高素質的公民群體──中國人很羨慕新加坡，但新加坡不是日內瓦，而是日內瓦的反面：新加坡沒有公民，只有幼稚園中的孩童；新加坡沒有共和制度，只有家族獨裁；新加坡從前宗主國英國那裡學到自由貿易，卻沒有學到憲政主義。中國應當謙卑學習的，不是新加坡，而是日內瓦。

◎在人內心都有某種政治秩序的種子

在喀爾文的影響下，日內瓦建立了符合聖經原則的共和政府。喀爾文相信，政治及建立公民秩序的衝動都發自人的本質屬性：「在人內心

都有某種政治秩序的種子，這就有力證明：關乎今生的治理之事上，人都有理性之光。」喀爾文教導說，上帝給公民政府命定的目標是尊重並保衛信徒對上帝外在性崇拜，捍衛引人虔誠的可靠教義，捍衛教會的地位，使個人生活和公眾社會生活一致，使人的社會行為和公民正義相一致，使人與人之間彼此和好，促進普遍的和平與安寧。這樣，公民政府乃是為了實施上帝刻在「兩塊法版上的法律」而存在：處理人類與上帝之間縱向關係的法律，以及處理人與他人之間橫向關係的法律。在此意義上，共和政府具有一定的神聖性，而非全然「世俗」的政府。

喀爾文從來不迴避政治議題，政治不可能被排除在信仰之外。政府是上帝天祐的一種恩賜，借由這種賜福，虔誠之心得以激勵。在政治領域，上帝的秩序依賴於人類的審慎和勇氣。喀爾文適當地區分了政治和屬靈兩個不同領域，並指出它們的功能「應該結合為互相服務的關係，而不是互相阻礙」。世俗政府的一項「主要的任務和責任」就是要設法保護「基督徒公開的信仰敬拜」：

> 為支持旨在保護上帝律法教導下的真正信仰的世俗政府，它防止真正的信仰遭受毫無懲戒保障的公開褻瀆與冒犯，人不可能按照自己的意思頒布任何關於信仰以及敬拜神的法律。

喀爾文反對凱撒教宗主義和絕對神權政治的核心在於：與信仰相關的律法、觸及靈魂的律法，絕不依賴於任何人類的選擇和政權的決定。由此，喀爾文成為現代世界「政教分立」（不是路德式的「政教分離」）最早的闡釋者之一，他成功地將宗教的權柄從政府那裡剝離出來，這一觀念後來在美國憲法第一修正案中得以發揚光大。

日內瓦最高的權威是聖經之下的憲法。喀爾文主義認定，上帝本身決定政治秩序，它的官員都是以上帝之名行事。考慮到這一原則，最終就有可能回答此一古老的問題：誰能切實地在世間代表上帝？新教貴族和平民的反抗，不過是履行上帝賦予的捍衛信仰自由和良心自由的使命。在此意義上，憲法程序使反抗成為可能。

日內瓦沒有國王，日內瓦的共和制對於整個歐洲來說確實是特例。日內瓦的獨立和宗教改革相對順利，並未經歷漫長而血腥的戰爭，國家獨立得以實現，共和制得以確立，宗教自由得以夢想成真。然而，大部分歐洲的清教徒仍然必須面對國王的問題，尤其是剝奪他們良心自由和

宗教信仰自由的國王。在衝突激烈的法國胡格諾派反抗運動、尼德蘭獨立戰爭、英國清教徒革命中，誅戮暴君的可能性是喀爾文神學乃至整個清教徒神學必須加以處理的難題。

喀爾文對此相當謹慎，而喀爾文的追隨者們詳細闡述了兩種重要觀念。第一，他們明確堅持所有人類秩序的契約性，這排除了家長制統治和魅力領袖的合法可能性，為直接和明確的憲政政治開啟了路徑。第二，他們將宗教的良心和戒律注入這種新的秩序之中。如果說是歷史和法律使得清教徒的反抗行為具有合法性，那麼，正是喀爾文宗的良心使得他們的行為具有強制性，並界定行為的目標。良心在各類職位上都起作用，實際上是上帝呼召信徒採取切實的政治行動。

喀爾文宗的現實世界觀導致了對歷史的新評價。在此原則之下，法國的胡格諾派作家奧特芒撰寫了《法蘭克—高盧》一書，書中的歷史事例的描述冗長和細緻，因為作者將對歷史的解釋成一項宗教行為，「一種敬虔的行為」。毫無疑問，理性地使用歷史例證可以支持政治創新，邁克爾．沃爾澤（Michael Walzer）說，「引證歷史上的事例是一種重要的論證方法，沒有比它更能夠解放十六世紀新教徒思想的方法了」。

奧特芒指出，清教徒的自由觀是「所有國家的持久和普遍的法則」。他力圖證明，反抗暴君並不是與上帝或上帝指定的在塵世中的代理人作對。他通過對法國歷史的縝密研究，揭示了上帝的意志已經確立了供選擇的諸多政治力量，它們在權利和義務上與國王等同。經由奧特芒的發掘，法蘭西王國歷史上被湮滅已久的「公眾委員會」其實擁有「神聖不可侵犯的權威」，從法律上看，它立基於一部古老的和長期存在的憲法之上。其行政人員擁有的權力與國王的權力一樣是「神授」的。「公眾委員會」經常反對、甚至是廢黜國王。因此，法律事實能決定良心，良心本身就是諸多法律事實的一個集合體。政治秩序對於律師奧特芒和神學家喀爾文來說都是神聖的，奧特芒進而證明了反抗暴君是正當的，因而是神授的。

另一位胡格諾派的小冊子作家反問道：卡佩王朝的國王廢黜加洛林王朝的國王們，這是如何發生的呢？那實際上並不是十分困難之事，首先是由「上帝的意志」所決定：

> 上帝可以隨心所欲地改變王國和帝國，只要祂高興。通過什麼方式呢？通過祂在世界上已確立的政治秩序。

換言之，清教徒尊崇的是上帝設立的政治秩序，而不是自稱君權神授的國王本人。政治秩序高於國王。英國清教徒作家露西．哈欽森如此寫道：「如果有人因王國的恥辱、窮人的受制而感到傷心，或者因臣民被發明出來的種種方式所壓迫（而這些方式只是為了維持廷臣的驕奢淫逸）而感到難過……那他就是一位清教徒。……倘是清教徒，那他們就是國王及其政府的敵人。」這種以國王及其政府為敵的說法廣為流傳，乃是英國清教徒革命的先聲。接受這一觀念的清教徒，在處死破壞上帝設立的政治秩序的國王時不會有良心上的壓力。

由此，「國王」被喀爾文神學重新定義。法國胡格諾派作家德．莫爾奈在《反暴君申辯》中寫道：「君主的本質表明它不過是一項繼承權，不是所有物，也不是用益權，而是一種職責和一種職位。」所以，臣民是國王的兄弟。只存在一個上帝，統治者、領主和所有人在上帝眼中都是一樣的，都有共同的天性。除了上帝之外，不存在其他的父親身分、控制或統治；塵世的官長只是上帝的執行者和代理官員。從此，西方世界不再有東方那種占據血緣和精神上「父親」地位的絕對專制君主，「君父」的概念被徹底粉碎。這是喀爾文和日內瓦的政治實踐對現代政治哲學最大的貢獻之一。

◎如果說巴黎是蕩婦，日內瓦就是貞潔的妻子

喀爾文早年受過嚴格的法律訓練，但他不是職業的法學家和政治哲學家。他沒有寫過政治理論方面的綜合性論文，沒有系統的關於宗教自由、關於教會—國家關係方面的公民規範；但他對個體信仰者按照神法所享有的精神自由和按照世俗當局的公民法所享有的政治權利，都有過深刻的論述。美國法學家約翰．維特（John Witte Jr.）指出，喀爾文設計出一套更為完全的法律、宗教和人權理論，發展出一種詳盡的道德法律和責任理論，預示了後來喀爾文宗自然法和自然法理論的全部範圍。喀爾文呼籲保護「人類的共同權利」，這激勵了許多喀爾文教徒的公權、私權和程序權利理論的發展。

擔任過尼德蘭首相的政治家和神學家凱波爾在《喀爾文主義講座》中如此概括喀爾文主義的政府觀：上帝設立世上的一切政權，原因是由於罪；假如沒有罪的存在，政府與國家就沒有存在的必要（麥迪遜的說法是，如果人類是天使，就不需要政府了）。喀爾文主義出於對罪的深

刻認識，告訴人們國家、政府的本來面目，教導信徒認清兩件事：首先，應當心存感恩地從上帝手裡接受國家與政權，這是今天不可或缺的。另一方面，必須十分警惕，因為政府的權力裡潛伏著對個人自由的威脅。凱波爾高度重視日內瓦的城邦共和國的實踐經驗，並讓這一遺產在尼德蘭發揚光大。

喀爾文毫不猶豫地聲明，只要情況允許，最理想的是由人民自己選舉政府，在這種有條件進行民主選舉的地方，人們應該存感恩之心承認這是上帝的特別恩待。有德性的公民才有資格選舉，這樣的選舉才不至於將暴君和獨裁者送上權力寶座。在喀爾文所寫的《撒母耳記注釋》裡，他告誡所有能選擇自己政府的人們說：「是啊，你們這些具有上帝所賦權利選舉自己政府的人們，當三思而行，不要辜負上帝的恩典，不要把惡人、把與上帝為敵之人選在高位上。」

即便在共和制運行良好的日內瓦，研究如何防止出現暴君和獨裁者，亦非杞人憂天。睿智的神學家和政治家知道防患於未然的道理。抵抗理論的興起是喀爾文教派權利理論發展中的關鍵一步。喀爾文的門徒和在日內瓦事業的繼任者泰奧多爾．貝扎是發展這一理論的重要人物，他與喀爾文一樣，出生於法國，來自小貴族家庭。一五四八年，貝扎作為避難者來到日內瓦，成為日內瓦教會的牧師，並出任日內瓦大學教授和校長。在喀爾文去世後，貝扎被選為牧師會議主席，成為日內瓦宗教法院中最重要的成員。貝扎還是日內瓦最有影響力的法律和政治顧問。與喀爾文一樣，貝扎為城市當局起草了大量法規和法律建議。與慈運理一樣，貝扎還擔任隨軍牧師，走向戰場，是一位文武雙全的改教家。

在法國發生聖巴塞羅繆日大屠殺之後，貝扎在基督徒的抵抗權方面向前邁出一大步。所有的神學和政治哲學都是現實的回音。一五七四年，貝扎完成其代表作《統治者的權利》，將四十年來改革派關於抵抗權利的思考整合成一套強有力的政治權威和個人自由本性的新結構。他不情願地邁出這一步，知道自己正在遠離日內瓦導師的表述，但他最終堅決地走向此一立場，而且正是遵循喀爾文「永遠改革教會」的告誡——總是要遵循聖經和聖靈的啟示，以及面對新的挑戰和危機，改革教會和更新它的學說。

喀爾文的一只腳停留在中世紀，一只腳邁入現代世界。日內瓦當然有政治紛爭，但喀爾文並未直接面對暴君屠殺無辜民眾，也沒有經歷過殘酷的宗教戰爭。喀爾文在抵抗權利上的論述方面有其保守性是其性

格、經歷和時代因素使然。而在貝扎這裡，新教世界與天主教世界的戰爭已在歐洲諸多國家開打，在許多地方，新教徒遭到宗教滅絕式的屠殺。貝扎不認為個體公民在面對暴政時只能引頸受戮、選擇殉道，他堅持認為，存在著「源自於人類制度」的反對暴君的方法。舊約中以色列的士師反抗暴君，就是上帝召喚他們完成特定使命。上帝用這種特殊方式喚醒以色列人，因為他們的精神已被暴君損毀。貝扎指出，良心不是私人問題，而是公共事務，這是一種嶄新的新教意識。他進而指出，基督徒能夠而且應該充分地和自由地實踐依政治契約所享有的權利：

> 當最高統治者已經成了一個暴君時，他必須因其偽誓而被認為已經使得人民不受誓言的約束，而且當人民正當地宣稱他們反對暴君的權力時，也是如此。

另一方面，貝扎反對個體公民宣布自行掌管法律、隨心所欲地以動用私刑的方式反抗暴君。「任何個體公民都無權按照他自己的私人權威，用以暴易暴的方式反對暴君」，所有此類私人反擊和報復都會導致「無盡的失序」，「趕走了一個暴君，換來了一千個暴君」。暴君固然殘暴，但聖約猶在，人不能因為反抗暴君而自己淪為暴君。

貝扎並未預見到兩百年之後發生的法國大革命，以及作為法國大革命升級版的俄國革命、納粹德國的崛起以及毛澤東的中國革命，但他對抵抗權的肯定及限制，清晰地區分了日內瓦革命、尼德蘭革命、英國革命、美國革命的脈絡與法國大革命及其惡劣模仿者之間根本性的差異。對於後者，馬克思毫不隱晦地說：勞動者的宗教是沒有上帝的，因為它努力於恢復人自身的神聖性。「消滅上帝」是作為自由主義者繼承人的「革命的社會主義者」綱領中的第一條。他們工作的第一個階段是破壞性的：破壞舊社會，破壞尤其是一切由信仰上帝而產生的東西。最終，如同杜斯妥也夫斯基在小說《群魔》中所說：「從無限制的自由出發，達到無限制的專制。」

此一根本性差異，就是日內瓦和巴黎的差異，有上帝的、遵循上帝誡命的革命與無上帝的、反對上帝誡命的革命之差異，後來形成了近代化的英美模式與歐陸模式的差異。喀爾文主義者在這兩者之間畫出一條明確的界限。一七九三年，在漢密爾頓與傑佛遜（Thomas Jefferson）之間發生了一場關於法國大革命的激烈論戰──那一年正是雨果（Victor

Hugo）的小說《九三年》的歷史背景。在那場發生在大西洋彼岸的爭論中，傑佛遜堅稱法國大革命是美國革命的繼承者，而漢密爾頓毫不客氣地指出：「假如我們要拿法國革命與美國革命來作比較的話，那麼就像拿法國小說中不貞的妻子與新英格蘭清教徒的妻子相比，兩者之間毫無相似之處。」

或許正如凱波爾所說，法國革命與日內瓦、尼德蘭、英國和美國的革命有著原則上的差別。清教徒的革命是用禱告、以信靠上帝的方式進行的，在喀爾文主義的範疇內，正像美國《獨立宣言》裡一樣，膝蓋謙卑地向上帝跪下，頭顱驕傲地向人抬起。反之，法國革命無視上帝、反對上帝。法國人否認政治上有任何比自然也就是比人自己更為深刻的基礎。法國的《人權宣言》第一章宣告了對上帝的絕對不信，把人的自由意志置於上帝的寶座之上。他們聲稱人的意志決定一切，所有的權威、一切的權力都出於人自身。於是，由個人到眾人，由眾人到人民，成了一切權力的最終源泉。而全然敗壞的人一旦掌握不受制約的權力（此前，甚至連法國的專制君主也會受到諸多制約），有什麼事情做不出來呢？

第四節　喀爾文主義的普世特性：清教徒走向世界

◎日內瓦不是「新教的羅馬」，而是「清教徒的耶路撒冷」

日內瓦一度被稱為「新教的羅馬」──當然，新教不會有高居於金字塔頂端的「羅馬」，這個比喻只是表明日內瓦的信仰生活、文明程度、政治與經濟生活舉世矚目。與其說日內瓦是「新教的羅馬」，不如說它是「清教徒的耶路撒冷」。

一五三〇年代，喀爾文主義影響法國，形成胡格諾派。在德意志地區，萊茵河巴拉丁等地，喀爾文主義尤為盛行，海德堡大學成為喀爾文宗神學家聚集的學術重鎮。

在尼德蘭，喀爾文主義在與阿民念主義的鬥爭中得以強化，成為人們生活和思想中不可或缺的部分。其影響在十九世紀減弱，又被「新喀爾文主義」賦予新生命，尤其是凱波爾和巴文克（Herman Bavinck）等人讓喀爾文主義更深刻地進入政治領域之中。這些思想影響了二十世紀美國的喀爾文主義，特別是尼德蘭裔美國學者范泰爾從事的護教學研

究，以及薛華影響一個時代的文化傳教事業。

尼德蘭人率先將喀爾文主義帶到非洲，南非的尼德蘭改革宗教會是非洲最有影響力的喀爾文主義教會。

十九世紀蘇格蘭傳教士的工作，在亞洲產生了韓國以及台灣長老教會的發展和傳播，這兩個亞洲國家成為今日頗具活力的長老教會的重要據點。

有趣的是，東歐的立陶宛、匈牙利、波蘭、羅馬尼亞等國，儘管天主教是主流，但喀爾文主義如涓涓細流般傳播開來，讓這些地方的天主教也打上喀爾文主義的烙印──正如美國的天主教會傾向於堅持保守主義價值，挺身反對現任教宗方濟各的左派意識形態。

以立陶宛為例，新教改革和反新教改革交替出現。很多立陶宛名流在十六世紀五、六十年代轉向喀爾文主義。美國學者蒂莫西．斯奈德（Timothy Snyder）指出，立陶宛的東正教徒轉向新教，是通過從東方基督教轉向西方基督教的方式參與宗教改革。儘管後來天主教捲土重來，但並非天主教本身，而是宗教改革使得立陶宛東正教貴族接受了西方基督教的信仰，先是新教，然後是天主教──被新教改造過的天主教。在此一維度上，也就能夠理解波蘭裔的教宗若望．保祿二世何以成為反抗共產極權主義的巨人以及波蘭天主教會何以跟團結工會攜手推翻共產黨的暴政了。

在普世性這一維度上，喀爾文神學比路德神學更具普世性。

首先，路德和喀爾文在身分認同上迥異。

路德認定自己是德國人，或日耳曼人。在路德的時代，作為近代民族國家的德國尚未形成，正是路德具有強烈的德意志民族主義色彩的神學，像混凝土一樣將德意志諸侯和民眾的力量凝聚起來，以此對抗強大的羅馬教廷，並建立清晰的自我認同。在《致德意志基督教貴族書》等文章中，路德巧妙地利用德意志諸侯們強烈反對的羅馬情緒。路德的宗教改革催生了統一的德國，他不自覺地扮演了近代德國「國父」之角色，但也為此後德國走向偏執和狂熱的民族主義乃至種族主義埋下禍根。

喀爾文則是一名「自由在哪裡，祖國就在哪裡」的「世界公民」。喀爾文出生於法國，法國強大的天主教勢力讓他在法國無立錐之地，被迫流亡日內瓦，後半生旅居日內瓦推動宗教改革。喀爾文沒有忘懷祖國法國，其《基督教要義》的早期版本中，有獻給法國國王法蘭西斯一世

（Francis I）的題詞，希望法蘭西斯一世轉向新教，並宣布「我的首要目的即在解救我的同胞脫離那恥辱」。但喀爾文很快就對祖國的情勢絕望了，法國成為專制王權與天主教緊密結合的國家，他再也沒有回過法國。喀爾文旅居日內瓦，以現代法律的標準來看，其大半生都是「無國籍人士」。正是這種「世界人」的身分，讓喀爾文具有超越於國家和種族之上的「天國子民」的胸襟與視野。

其次，路德神學和喀爾文神學回應的對象不同。

路德神學中相當重要的部分是為了回應十六世紀初期德意志北部地區所面臨的信仰及社會問題，喀爾文神學更多是探討超越國族和時空的、具有永恆性的議題。

人們提起路德時，必定首先想起十六世紀初德意志地區的具體狀況；但當提起喀爾文時，則不一定會關心喀爾文究竟是法國人還是日內瓦人，除了日內瓦與法國，人們還會想到喀爾文神學盛行的尼德蘭、英國乃至美國。

路德神學的傳播，以及路德宗（信義宗）教會的擴展，在地域上主要集中於德國北部和北歐各國，這些地方在文化上屬於廣義的德語文化區。喀爾文神學的傳播，以及改革宗、長老會等按照喀爾文主義建立的新教宗派的拓展，則顯示出跨地域、跨文化、跨族群的特徵，更具全球性。

第三，路德和喀爾文的個性及「問題意識」不同。

老年的路德是一位地方性人物和政治上的保守主義者——與十九世紀更有活力的保守主義不同，那是一種與世無爭的沉浸狀態。而年老的喀爾文則是一位國際性人物，他的學生遍布歐洲各國，他的作品被翻譯成多種語言出版，他有意識地對著整個新教世界發言。

相較於路德的理念，喀爾文的理念傳布的範圍更廣遠，更廣泛地適應一系列社會經濟環境。喀爾文的理念具有客觀的和非個人教義的權威性，並擁有針對公眾主張的眼界與感染力。

路德從未真正將最多精力投入到教會組織及理論問題的研究中，也許因為他最初就不想面對那些問題，他沒有建立組織嚴密的新教會的計畫。喀爾文則屬於下一代的新教徒，自其職業生涯開始起，就是一位致力於制度創新的人物，他主要關注的是取代天主教會的新教教會及組織方式。

日內瓦的市民和信徒大都沒有向外部輸出清教徒的觀念秩序的雄心

壯志，但在日內瓦成功實踐的喀爾文主義卻邁過有形的邊界、民族和語言的差異、海洋的阻隔，甚至超越新教內部不同教派的分歧，如同水銀瀉地、無處不在。比如，在路德教派與喀爾文教派的競爭中，後者往往占上風。阿克頓敏銳地發現：「喀爾文教體系完整而明確，而且實踐適應性強，所以它是新教最好移植的形式；它在路德教缺乏足夠支持者而不能立足的環境惡劣地區生根並且長勢茂盛。喀爾文教不僅在國外而且在國內傳播開來，它還剝奪了路德的部分德意志地區、巴拉丁伯爵領地、安哈特州、勃蘭登堡家族領地和匈牙利的大部分地區。」

教育是傳播教義的重要渠道。喀爾文推動重建日內瓦大學，使之成為第一所由新教徒建立的新型大學。他不必離開日內瓦，就可通過日內瓦大學及各類學校為整個歐洲培養大批受過喀爾文主義教義和人文學術訓練的牧師，他們成為尼德蘭、英格蘭、蘇格蘭、萊茵諸省和法蘭西等地跟天主教鬥爭的新教牧師，聰明睿智、不屈不撓、無所畏懼，隨時準備為事業獻身。蘇格蘭改教運動領袖諾克斯在日內瓦大學受教並稱讚說：「這是從使徒時代以來，最優良的基督教學校。」

日內瓦是一個高度國際化的城市。但日內瓦人並沒有後來的英國人和美國人的特殊感覺—生活在新政治秩序中，其觀念秩序和生活方式可傳至全世界—日內瓦人並不認為其經驗可普遍化。日內瓦周邊天主教的勢力依然強大無比。宗教改革在法國失敗了，喀爾文利用日內瓦影響法國的希望破滅了，儘管喀爾文的《基督教要義》用法文寫成，他也翻譯了法文聖經，但法國的民情與傳統跟新教倫理產生了「異極相斥」的磁鐵效應，如同不同血型的人之間無法輸血一樣。宗教改革沒有在法語區成功，卻被諾克斯帶到英語世界。這是日後近代世界分野的關鍵所在：是英語國家而不是法語國家掌握了打開近代之門的鑰匙。

◎當你看到自由世界的枝繁葉茂，不要忘了它的根基是日內瓦精神

在喀爾文去世十年之後，改革宗已成為一個國際性的新教宗派，比路德宗傳播的國家更多。不僅如此，不同國家和民族的喀爾文主義者均具有一種昂揚奮發的特質：

> 喀爾文最偉大的成就是創造了一種新型的人類—喀爾文主義者，這種人因感知到上帝的呼召和上帝所賜予的能力，對生活

懷有「我能行」的態度。

以嚴厲的信仰告白與嚴格的律己精神相結合，喀爾文成為最英勇的法國胡格諾派、尼德蘭和英格蘭的清教徒、蘇格蘭的盟約派和北美清教徒移民之父，他們為了良心和信仰的緣故可以犧牲世界上任何東西。此種精神武裝起英國議會對抗暴君查理一世，激發起克倫威爾的輝煌勝利，更成為推動清教徒移民先輩們的動力，將文明的種子播種到北美新大陸──清教徒移民的領袖布拉福德（William Bradford）在「五月花號」上每天閱讀的就是喀爾文注釋的日內瓦版本的聖經。

英國歷史學家和教育家托尼（R. H. Tawney）指出，日內瓦宗教改革的成果鞏固之後，喀爾文主義迅速向外擴張。此後數十年間，喀爾文主義者進行了好幾場革命，以流血或不流血的方式，使新舊大陸六個不同國家公共生活的政治概念和社會政策深刻打上他們的印記。喀爾文主義為社會與政治定下根本性的概念──從來沒有一個政治體制不是建立在一個特殊的宗教概念或一個特殊的反宗教概念之上。歷史上發生在尼德蘭、英國和美國政治上的改變就是喀爾文主義給這三個國度帶來的自由。

宗教改革之後持續兩百年的清教徒運動，其神學基礎就是在日內瓦孕育成形的喀爾文主義。伯爾曼指出，儘管不同分支的被稱為清教徒的人之間有很多不同，但他們都共享某些基本的喀爾文主義的教義，這些最終成為了一種英國的世界觀點的一部分。麥格拉思概括說：「喀爾文主義的國際性特徵，即喀爾文主義具有原初日內瓦處境的一切特色，卻能迅速融入新環境。喀爾文主義能夠在各式各樣的環境中屹立不倒，並能直接觸及特定問題，如政治、經濟與宗教問題。這包括與十六世紀的日內瓦大相徑庭的歐洲與美國。……喀爾文主義遠不只是神學。它是進步的世界觀，足以轟動世界，深深影響當時的文化。」

喀爾文主義對西方神學和法律轉向近代的貢獻不容忽視：喀爾文的基督徒良心的理論為後來的新教徒在法國、尼德蘭、英格蘭、蘇格蘭和美國支持良心自由和宗教信仰自由提供了基石。喀爾文的道德律法和義務的理論激勵了喀爾文主義者的自然法和自然權利理論。喀爾文對「人類共同權利」、共性權利」及「所有人平等權利和自由」的提及，為健全的喀爾文主義和團體的公權、私權以及程序權利的發展提供了規範的吸引力。喀爾文的長老制教會政體理論打破了宗教會議和主教制度的中

央集權，最終被用於支持國家的共和制和宗教市場化。喀爾文的教士和官員平等與合作理論為後來教會和國家的分立和適應的憲政保護提供了堅實基礎。喀爾文的教會和國家都對道德負有責任的理論成為後來社會多元和共和主義的基督教理論的核心。在以上每一個層面，喀爾文的貢獻都超過任何一位近代政治哲學家或公共知識分子。

凱波爾如此概括作為整全性的觀念秩序的喀爾文主義說：「喀爾文主義並非只停留在教會事務上，而是擴展為一個生活體系；不僅僅全力建立一套教義，並且創造出一個世界觀。它不但在過去，在今天也仍然能夠適應人類發展的每一個階段、人類生活的每一層面的需要。它將把基督信仰提升到一個最壯麗的屬靈境界；它創立了一整套教會秩序，這套教會秩序成為聯邦制政體的胚胎；它被證明是科學的守護天使；它解放了藝術，促成了歐洲和美國的立憲體制；它鼓勵、刺激了工業、農業、商業和航海業；它在人們的家庭生活、家庭關係上刻下了鮮明的基督教之印；它以純潔道德標準提升了社會道德；它以其各方面的影響力在教會、政府、社會和家庭裡形成一個根本性的理念，這種理念完全出於喀爾文主義的主導原則。」

凱波爾指出，雖然有人將喀爾文主義視為已經作古的化石，但事實正相反，「我們這些後人要做的是，根據我們實際的現代生活，按照未來時代的要求回到那棵活的喀爾文主義大樹的根上去，澆水、修剪，使它重新萌芽，再次綻放出絢麗的花朵」。

喀爾文的思想遺產已成為一個不斷闡釋、歷久彌新的「母題」。晚近一百多年來，喀爾文主義已跨越西方世界的疆界，向非西方國家拓展。喀爾文宗誠然不是新教諸教派中人數最多和最有活力的分支，但喀爾文主義為所有新教宗派（甚至包括天主教和東正教）提供了應對當代社會挑戰的政治哲學、經濟學、倫理學思想。在亞洲，喀爾文主義成為追求自由和權利的象徵：喀爾文主義在韓國和台灣所催生的「長老教會的反抗意志」，成為這兩個國家痛苦而漫長的民主運動中一股最堅韌、最強大的力量。

◎唯有日內瓦的喀爾文主義可以對抗馬克思主義

美國國父之一的約翰．亞當斯感嘆說：「不要貶低日內瓦，宗教自由欠它太多尊敬。」喀爾文去世後不久，日內瓦的喀爾文主義傳統就遇

到強烈的挑戰、歪曲及貶低。啟蒙主義和法國大革命是日內瓦的喀爾文主義的對立面，它們更高調、更激昂、更能俘獲人心。在現代思想史上，在日內瓦出生的法國啟蒙運動旗手盧梭（Jean-Jacques Rousseau）獲得了比喀爾文更高的地位。人們提起日內瓦時，首先想到的不是喀爾文，而是盧梭。

日內瓦未能長久地保持宗教改革聖城的地位。首要原因是日內瓦體量（人口、疆域、經濟規模和政治影響力）太小，就像小孩子穿成人的衣服，無法撐起宏大的喀爾文主義的觀念秩序。

其次是因為日內瓦不得不小心應付在宗教上和政治上都與之敵對的強大鄰國法國。成為法國的鄰居是日內瓦最大的不幸，正如成為中國的鄰居是台灣最大的不幸。日內瓦人害怕觸怒強大的、君主專制和天主教的鄰居法國。最具普世性思想的日內瓦人只能小心翼翼地告訴法國人，「法國人從歷史碰巧遺留給小鄰居的制度中學不到任何東西」。

即便如此，大革命之後橫掃歐洲的法國軍隊沒有放過這個城邦國家。沒有正規軍、只有少數雇傭軍的日內瓦被迫跟拿破崙帝國簽署投降條約，並由拿破崙扶持一個傀儡政權。日內瓦不是亡於內部的失序，而是外部的壓力──讓這個小國在逆境中存活下來的意外平衡優勢，因法國大革命而意外地停止運行。

幸運的是，一種大眾文化素養與誠摯公民的非凡文化在政治獨立喪失後卻存活下來。清教徒時代日內瓦的觀念秩序被部分地保留在後來瑞士聯邦的憲制之中，迄今為止，瑞士的聯邦制是歐洲最成功的政治模式之一──而身處歐洲心臟地帶的瑞士始終拒絕加入歐盟。

第三個原因是日內瓦地處歐洲內陸，不靠海，不是海洋貿易和國際傳教的焦點。而下一步歐洲經濟的騰飛和海外傳教的熱潮都出現於港口城市和海洋國家。於是，近代歐洲權勢和典範轉移的第二棒就轉到了尼德蘭手中。

第四個原因是喀爾文宗在日內瓦一家獨大，其他宗派遭到排斥和禁止。喀爾文宗走向教條主義之後，對民眾日常生活的要求和規範過於嚴厲。由於缺乏競爭性的宗教市場、缺乏宗教生活與世俗生活之間的彈性，加上人本性中物極必反的一面，幾代人之後，虔誠的信仰便淡化和稀釋了。

到了十八世紀，清教徒傳統在日內瓦成了被遺忘的陳跡。敵視基督教的盧梭成為日內瓦最受歡迎的公共知識分子，更敵視基督教的伏爾泰

居住在日內瓦城外推銷其無神論觀點。伴隨著信仰的衰落，是經濟崩潰以及政治秩序的僵化。一八一五年，後大革命時代的政治安排，將日內瓦置於新的瑞士聯邦共和國之內。從此，日內瓦的共和主義被納入瑞士的歷史脈絡之中。當代的日內瓦更成為諸多聯合國機構的駐所──這些機構背後的左派理念乃是喀爾文主義的對立面。

日內瓦在世界史上地位的下降，以及二十世紀下半葉以來瀰漫於西方學界的反基督教氛圍，使得喀爾文主義對近代文明的貢獻被大大低估，正確評價喀爾文主義的歷史貢獻及其在日內瓦的成功實踐，被視為嚴重的「政治不正確」。人們在討論「普世價值」時，小心翼翼地剔除它與基督教的淵源，這充分反映在《聯合國人權憲章》和《歐盟憲章》的有關表述當中。[5]

更令人遺憾的是，當福音派教會和基督徒逐步退出以大學為代表的學術和教育領域及主流媒體之後，喀爾文主義和清教徒傳統作為應對世俗化挑戰的利器被無情丟棄了。喀爾文時代的清教徒和當代那些企圖效法清教徒的人們，遭到左派無神論者無情恥笑。在西方的公共領域中，連提及上帝和聖誕節都變得相當「敏感」，很多基督徒自覺不自覺地「以福音為恥」。那麼，誰還會談論喀爾文和日內瓦呢？

其實，喀爾文主義者持續地影響著西方國家幾乎所有重大議題，這些議題不僅牽動且週期性地攪擾著西方國家甚至非西方國家。例如社會正當秩序問題，包括宗教信仰自由和公民自由；教會組織和國家機構之間的關係及其穩定性與變化──當年，喀爾文親自研究過這些問題，後來他那些在法國的胡格諾派的追隨者們、蘇格蘭的宗教改革家、英格蘭和新英格蘭的清教徒、北美殖民地的愛國者們也都有所建樹，他們共同論證了這些議題更具體的連續性和差異性。最重要的是，也論證了神學與信仰的傳承是如何更新歷史處境中的文化。來自喀爾文的這些相關的、不同的研究方法被看作是構成最近四百年西方國家政治、經濟、宗教生活的框架體系的重要原動力之一。

關於喀爾文和喀爾文主義的激烈爭議，至今仍未停息。在日內瓦成功實踐的喀爾文主義，是唯一可以全面對抗作為現代諾斯替主義極致的馬克思主義的觀念秩序和精神秩序。唯有觀念秩序才能對抗觀念秩序，唯有精神秩序才能搞對抗精神秩序，形形色色的無神論的自由主義、世俗主義，無法形成強有力的觀念秩序和精神秩序，以應對百足之蟲死而不僵的「後共產主義」。

上帝自有其特別的美意和幽默：祂給喀爾文的舞台是小小的日內瓦，而馬克思（及其信徒列寧、史達林）所獲得的舞台則是巨大的莫斯科。晚近兩百年人類的善惡之戰，歸根結底就是喀爾文與馬克思之戰、日內瓦與莫斯科之戰。這場終極之戰的主人公，如今置換成了華盛頓與北京。

以喀爾文為代表的基督教保守主義的觀念秩序，是以馬克思為代表的無神論、唯物主義、國家主義、集體主義、極權主義的天敵。左右之爭、有神無神之爭、自由獨裁之爭，永遠不可調和。如果沒有喀爾文主義這一翼的觀念秩序作為「防波堤」，人類早已沉淪在無邊的黑暗之中，而且黑暗之後不會再有光明。

在西方民主國家內部，讓全社會陷入巨大分裂的社會道德倫理議題——如福利國家、全民健保、同性戀婚姻、墮胎、安樂死、持槍權、移民政策等，喀爾文在日內瓦不曾面對和處理過，但每一個問題背後都可順藤摸瓜地找到喀爾文主義式的答案。

如果說歷史是一面照亮未來道路的鏡子，那麼四百多年前喀爾文在日內瓦所說的、所寫的、所行的一切，就不是發黃的檔案，而與今天的生活息息相關。如果要了解西方的政治經濟和社會文化制度，就有必要置身於十六世紀早期社會，去了解那時人們的思想和行為。如學者凱利所指出的那樣，現在有關法律與權利、秩序與權威、忍耐與自由、個人主義與集體主義的政治制度的根源和最初的模型，都是在那個時代奠定的——

> 約翰．喀爾文的思想和著作是對新教改革所引起的歐洲劇變最強有力的反應之一。當喀爾文成為一個突出的宗教領袖之後，他的著作就不僅是對瀰漫整個歐洲的宗教衝突的一種回應，而且更進一步地推動了歐洲的格局。……喀爾文的理論及其基礎上所形成的制度、所提出的一系列問題，都極大地影響了宗教改革後的西方世界形勢。

無論人們是否願意承認，現代世界的每個人都生活在喀爾文的無形遺產之中。

1. 「瑞士」一詞衍生自三個結盟的區域：施維茨、烏里、翁特瓦爾登。一二九一年八月一日，這三個相對獨立的城邦簽署了一份共同抵禦奧地利人的同盟條約。該同盟條約規定，三個簽約者須相互幫助對抗一切內外敵人；通過共同的法律來保證地方安定；同盟之間的分歧須以協商方式和平解決。此後，盧塞恩、蘇黎世、格拉魯斯、楚格、伯爾尼等城邦相繼加入。再以後，索洛圖恩、弗里堡、巴塞爾、沙夫豪森、阿彭策爾等城邦也相繼加入。這份同盟條約是瑞士歷史上有案可查的最早協議，瑞士將一二九一年八月一日視為瑞士聯邦的誕生日。
2. 一五二四年，路德寫了《論經商與高利貸》一文，對從事任何形式的商業活動的人，都採取嚴厲的批判態度。對商業和商人的反感，強化了路德思想中陰暗的一面：反猶主義。
3. 對應喀爾文主義的五點要義，美國長老教會牧師大衛．W．霍爾（David W. Hall）與資本管理公司總裁馬修．D．伯頓（Mathew D. Burton）提出了「喀爾文經濟學五大要點」：第一，財富不均是一股持久動力，必須承認這個事實，今世不可能消滅階級，上帝也無意消滅階級。收入與地位之間的差異必將始終存在。無論發現自己處於什麼樣的生活狀態，都應當知足、勤奮、感恩。第二，上帝讓人成為創造者、開發者、企業主。喀爾文在聖經第一章中看到創造的豐富性，也明白要對世界萬物進行塑造、馴服和治理。人是按照上帝的形象造的，人被造出來是要工作。第三，因為人有罪，責任與激勵不可缺少。如果人沒有受到適當激發，利己主義必將導致人變惡。激勵方式是給予工資和獎勵。反之，問責制也應制訂和實施。第四，個人自由（包括不受外來統治集團干涉）是生意興隆必不可少的。市場越自由，個人自由就越能發展。上帝利用市場作為顯示神意的途徑。第五，利潤受到讚美，以便為其他人提供更多好處。慈善倫理學是從博愛的角度利用利潤，它源於喀爾文主義。
4. 尤其是在華語學術界，總體上對清教徒傳統是陌生的，極少有人探討日內瓦的宗教改革與共和制度之關係。在文革的迫害中堅持獨立思想的中國政治學家顧准，被後人譽為思想先知。顧准高度推崇希臘城邦的政治傳統，卻未深入論及日內瓦的共和實踐及其背後的喀爾文神學。
5. 當代若干人權文件都避開人權與基督教尤其是新教之關係。自由派學者否認人權有其神聖性來源。瑞士國際憲法學家湯瑪斯．弗萊納（Thomas Fleiner）指出，人權是人類啟蒙觀念的反映。啟蒙是現代民主的基礎。美國人權律師、法學家艾倫．德肖維茨（Alan M. Dershowitz）指出，在這個人們既無法就造物主意志的內容及其方法論取得共識的多樣化世界裡，造物主不應該被當成政治權利來源而被援引。在宗教與哲學多元的民主社會中，神聖權利的傳統論證很難行得通，自然權利外源的說法與民主社會格格不入。

有我與你同在，必沒有人下手害你，
因為在這城裡我有許多的百姓。

—《新約．使徒行傳》，18：10

第三章

尼德蘭：堅持不懈，自由無畏

在很短的時間內，一個剛形成的國家和民族就達到最偉大的巔峰狀態，世界上哪裡還有這樣一種文明呢？

——約翰．赫伊津哈（Johan Huizinga）

從二〇二〇年一月一日起，荷蘭正式停止使用舊國名「荷蘭」（Holland），所有公司、大使館、外交部、大學等機構都使用新國名「尼德蘭」（Netherlands）。從地理位置來講，「荷蘭」只涵蓋十二個區域中的兩個：北荷蘭（North Holland）與南荷蘭（South Holland），主要是阿姆斯特丹、哈勒姆及鹿特丹等城市所在的地區，並不能代表整個國家。尼德蘭外交部發言人對媒體坦言，「僅把尼德蘭的一小部分—即荷蘭—推廣至海外，這有點奇怪」。而「尼德蘭」一詞取「低窪之國」之意，形容其國內平坦而低濕的地形，可概括國內全部的共同體。

尼德蘭距離羅馬超過一千英里，面朝北海，是中世紀歐洲的邊陲地帶。在歐洲強國中，尼德蘭是後起之秀，其獨立與崛起同步，這在歷史上是極為罕見的。十七世紀是尼德蘭的黃金時代，甚至可以說是尼德蘭的世紀。其艦隊所向無敵，商船遍及全球，富裕和文明程度超過歐洲乃至全球任何一國。法國歷史學家布勞岱爾（Fernand Braudel）評論說：「當時的人們只是看到一些令人眼花繚亂的表象。跟往常一樣，他們對長期的準備過程未加注意，直到尼德蘭獲得光彩奪目的成就時，他們才猛然醒悟。任何人都不明白，一個初出茅廬的蕞爾小國居然一舉成功，發展神速，無比強盛。人們紛紛議論尼德蘭的『祕密』、『奇蹟』和『出奇的』富有。」

尼德蘭本國的歷史學家也對尼德蘭奇蹟感到不可思議。曾任萊頓大學校長、在納粹占領期間遭害致死的歷史學家約翰．赫伊津哈（Johan Huizinga）指出：「說到尼德蘭的歷史時，我們的驚訝尤其突出。如此

一個彈丸小國、偏居一隅、初出茅廬的年輕共和國何以成為政治上、經濟上和文化上的先進國家？為何雅典、佛羅倫斯、羅馬和巴黎成為各自時代的文化中心，我們容易明白，但它們的衣缽居然有一段時間落到了尼德蘭這樣一個小國手裡，這似乎就難以理解了。」他進一步讚歎說：這個年輕的共和國成了獨立的國家，其人民成了獨立的民族。在它誕生後的一百年裡，這個狹小的舞台上演了一幕幕大戲，偉大的業績和傑出的人物紛紛登場：政治家、將軍、航海家、畫家、詩人和學者以及商業帝國的締造者。你能夠指出令一個創立不久即迅速達到文化巔峰的國家嗎？

作為世俗主義者的赫伊津哈，在其著作中刻意貶低宗教改革及喀爾文主義對尼德蘭崛起的影響，但他仍然承認：

> 在七省聯盟這個自由的新興國家的興起和維護中，喀爾文教義的影響的確起到了決定性作用；在海外尼德蘭帝國奠定基礎的過程中，它也發揮了決定性作用。毫無疑問的是，人民的生活也是在喀爾文教義的模子裡鑄造的。……永恆榮光的觀念是不能用歷史標準來衡量的。

「堅持不懈」是帶領尼德蘭獨立的奧蘭治家族的格言，也是尼德蘭的國家格言；而「自由無畏」是尼德蘭國歌《威廉頌》中對國父威廉的頌讚。以喀爾文宗新教徒為主體的尼德蘭人及新移民，經過長達百年艱苦卓絕的戰鬥，打敗了宗主國、當時的歐洲第一強國西班牙，創造一個新的、活力四射的尼德蘭共和國，並成為第一個具有全球影響力的新教國家。新教徒在尼德蘭創建的一系列政治、經濟和文化教育制度，之後與英格蘭路徑融會貫通，成為具有典範意義的近代海洋文明、資本主義和民主政治。

第一節　海上馬車伕：尼德蘭的地理、歷史與民情

十七世紀尼德蘭傑出的畫家約翰尼斯．維梅爾（Johannes Vermeer）與林布蘭（Rembrandt van Rijn）一起代表著「黃金時代」尼德蘭繪畫藝術的最高水準。維梅爾存世的作品僅三十五幅，其最為世

人所知的畫作是「戴珍珠耳環的少女」。他以善用光線聞名，是印象派的靈感始祖。

維梅爾不曾出國遠行，他畢生工作、生活於港口城市台夫特。他最初打算專攻歷史和宗教題材，後來畫風景畫和肖像，描述台夫特鮮活的市民生活，在其作品中，定格了文藝復興、宗教改革和全球貿易的時代。

加拿大歷史學家卜正民（Timothy Brook）在《維梅爾的帽子：揭開十七世紀全球貿易的序幕》一書中，如同福爾摩斯一樣，從維梅爾的畫作中探究尼德蘭崛起的祕密。在維梅爾的名作《軍官與面帶笑容的女子》中，背朝觀眾的軍官有一頂氣派的毛氈帽，製作毛氈帽的材料來自美洲海狸皮下層的絨毛。畫中那頂海狸皮毛氈帽很有可能從加拿大的林地，用歐洲的火繩槍、南美的銀子甚至中國的茶葉換來的。支撐這種貿易的，不但有接近兩百倍的利潤，還有探尋一條溝通大西洋和太平洋路線，實現歐洲與中國直接貿易的探險意圖。

卜正民藉由維梅爾畫作上的歷史密碼，探究更為核心的問題：宗教改革之後的尼德蘭，如何搖身一變成為全球貿易的領跑者？當畫著鬱金香的中國瓷盤出現在尼德蘭尋常家庭的餐桌上，帶給主人美好樂趣時，那股愉悅感不經意地觸動了整個歐洲國際貿易的野心與文化擴張企圖。然而，同一時期中國的一位古董收藏家只能站在家鄉嘉興的碼頭往海的方向望去，對於儒家士大夫來說，大海意味著對既有秩序的威脅，絕非美好的未來。在紫禁城的皇帝與京城的百官眼裡，那片蔚藍色的海洋又代表著什麼？必定是不安定和危險。

中國擁有漫長的海岸線，但因為文化和制度的束縛，中國從來不是海洋國家（除了殖民中國的元帝國）。儘管中國華南沿海地區一直有從事海洋貿易的衝動，但帝國的統治者禁止和扼殺了這種衝動。因為「海陸相剋」，中國難以擺脫禮法秩序下「陸上帝國」之命運。[1]日本學者村上衛在《海洋史上的近代中國》一書中認為，一直到十八世紀末以後發生的世界性貿易的擴張，才使得明清帝國既有的體制瓦解，不得不建立海關和近代海軍等以西方制度為基礎的體制。在英國叩門之前，對包括中國、日本、台灣、印尼等國在內的東亞世界而言，尼德蘭是衝擊最大的「家門口的陌生人」。

◎尼德蘭的一切，包括天地自然在內，都由人力造成

所謂低地國家，其實就是一個靠國際貿易致富的、擁有新興資產階級的城市群。這個新的群體渴望國家的獨立，也渴望信仰的更新。權勢與典範從日內瓦轉移至此，似乎理所當然。

尼德蘭立國雖遲，歷史卻很悠久。自古以來，這片低於海平面的泥濘之地，有一群自稱打敗過凱撒的巴達維亞人的後代居住。在古羅馬時代，萊茵河以南地區先是屬於「比利時高盧省」，後歸於「日耳曼行省」。在中世紀，低地國家（包括今天的尼德蘭、德國西部、盧森堡、比利時、法國北部）存在著很多諸侯封建領地，分別屬於勃艮地公國和神聖羅馬帝國。

近代之前，尼德蘭地區是歐洲文明的邊緣，經濟文化落後，人民勉強裹腹。這是一片飽受水淹困擾的水鄉澤國，自然條件不佳，或是泛濫的眾多大河之水沖積而成的三角洲，或是海水不斷侵蝕的海岸。當地居民築起圍籬、堆起水壩，在壩上建起風車，用唯一不缺的資源──北海的狂風，將壩內的海水抽乾；再從遠方運來土石，把坑洞填平。慢慢地，在北海的角落，竟然長出來一片又一片的土地。

這個狹小的地區，甚至不構成一個獨特的地理單位。法王路易十四（Louis XIV）的一名大使在一六九九年評論說：「一個很小的小國，海岸盡是寸草不生的沙丘，國內江河縱橫。海岸及河流兩岸經常發生水災，僅適於草地生長，牧草為唯一天然富源，當地收穫的小麥和其他糧食不夠養活百分之一的居民。」英國作家、《魯濱遜漂流記》的作者笛福（Daniel Defoe）譏諷說：「不夠用以餵養公雞和母雞。」西班牙經濟學家烏斯達里茨說：「該國有一半是水或不出產任何東西的土地，種植面積每年不過國土的四分之一；因而好些作家都說，農業收成勉強只夠居民四分之一的消費。」簡單來說，這是個窮地方：出產的小麥很少，質量又差，另有少量黑麥、燕麥和綿羊，沒有葡萄架。

然而，正是惡劣的自然環境造就了居民吃苦耐勞的品質和獨立自主的精神，和大自然的鬥爭錘鍊了人們的智慧和意志。從十六世紀開始，尼德蘭人利用風車及堤防排水造田，「風車之國」的美譽顯示了他們在農業上的精耕細作和技術發明。現今尼德蘭國土總面積中，有百分之十七是填海造田形成的。一七〇六年，來自日內瓦的一名旅行者指出：「尼德蘭的一切，包括天地自然在內，都由人力造成。」一七八七年，一位名叫安東尼奧．邦斯的西班牙旅行者讚歎說：「幻想和詩意勝過真實！」

尼德蘭人將狹小的國土打造成世界聞名的農業大國。由於可支配的土地太少，畜牧業和農業勢必寄希望於提高勞動生產率。在十六世紀，尼德蘭的牲畜比別處養得更好，奶牛每天產奶達三桶之多。農業轉向田間化經營，發明了合理的輪作方式，依靠施肥獲得比別處更高的產量。自一五七〇年起，尼德蘭的農業進步相當明顯。法國學者讓．德弗里斯指出，尼德蘭的資本主義首先從土地中成長起來，規模雖小卻貫徹始終的進步開創了一場農業革命。今天，尼德蘭是世界第三大糧食與農產品出口國，僅次於美國和法國。

在尼德蘭，農村與城市沒有明顯的分界線。只要農村與城市相接觸，不用太久，農村就會朝商品化方向發展，在一定程度上實現城市化，並像城市那樣依靠外來物資生活。尼德蘭的農業很快轉向最能賺錢的作物：亞麻、大麻、油菜、啤酒花、煙草、植物燃料等。

當時，大部分英國人穿的呢絨衣服都需要送到尼德蘭染色。一六一四年，英國國王詹姆斯一世決定禁止向尼德蘭出口「本色」呢絨，希望在國內完成染色。這項政策完全失敗。英國人在染色工序方面競爭不過尼德蘭的先進技術以及尼德蘭國內唾手可得的染料。市場的力量強過國王的命令。

經過農業革命和商業革命，尼德蘭農產品的商品率大大提高，意味著農民和農村越來越富裕。尼德蘭人通過辛勤勞動讓自己過上歐洲農民最好的生活，「在這裡，財產在十萬里佛以上的富農不算稀奇。」

◎「我們尼德蘭人都是資產階級」

尼德蘭人對近代文明的貢獻，不僅限於農業領域。如果說中國文明是內陸文明、農業文明、黃色文明；那麼，尼德蘭文明是海洋文明、商業文明、蔚藍色文明。

尼德蘭臨靠瓦登海、須德海和北海，又是萊茵河、馬斯河與斯凱爾特河彙聚成的三角洲，它必然成為水手、漁夫、貿易商的國土。尼德蘭的海運與河運連為一體，因為比鄰大洋，自從這個地區在歷史記錄中露面以來，居民就爭先恐後地去航海探險。他們熱愛海洋，不怕海上的風險；不願墨守成規，而是積極創新。他們在很短時間內建構了一個強大的國家和民族，形成一種獨特的文化，輻射到歐洲遼闊的地區，構成時代精神的一個亮點。

與歐洲其他地區相比，尼德蘭這個小國的城市化程度和組織程度很高。伊薩克．品托說，尼德蘭的人口密度「居歐洲之首」。一六二七年，一名旅行者從布魯塞爾前往阿姆斯特丹，驚訝地發現「所有尼德蘭城市都擠滿了人，而西班牙所屬城市則顯得空空蕩蕩，城市之間只相隔兩三個小時的路程」。尼德蘭一半居民在城市生活，創歐洲最高紀錄。交換成倍增加，聯繫更加緊密，人們必須充分使用海道、河道和陸路，才能讓商品更快流通。尼德蘭諸城市的繁榮靠人口快速增長，其居民從一五〇〇年的一百萬上升到一六五〇年的兩百萬，相當一部分是被吸引來的外國移民。

尼德蘭人天生就是商人，而且是從事海洋貿易、國際貿易的商人。這裡沒有中國儒家那種鄙視商業和商人的文化，而是高度肯定並尊重商業和商人，「商人是社會上層唯一有經濟活力、能夠發出自己聲音的群體」。尼德蘭人視商業為一種融匯智慧和勇氣的特殊勞動。中世紀晚期，尼德蘭居民與挪威和波羅的海國家的海上聯繫，與法國和西班牙的貿易，給尼德蘭帶來財富和繁榮；與地中海東部自土耳其至埃及諸國，與印度以及稍後的波斯、東印度群島的貿易，更是給這個低地國家帶來滾滾財源。一五九六年，當新生尼德蘭共和國才八歲時，其最大城市阿姆斯特丹向議會報告，尼德蘭的海運量和貿易額已超過作為歐洲大國的英國和法國。

在宗教改革之前，尼德蘭便形成了有利於商業發展的法律和制度環境，當宗教改革的風潮到來時，兩者一拍即合，產生「同極相吸」的磁鐵效應。避難來此的新教徒之中，不乏富商、巧匠及知識分子，他們為尼德蘭帶來全新的活力：來自美茵茲的新教徒帶來印刷術，使阿姆斯特丹成為當代歐洲自由出版的重鎮；南方安特衛普的鑽石師傅帶來寶石切割與鑑賞的知識；佛蘭芒商人帶來大批紡織工人，讓尼德蘭成為紡織中心。與歐洲其他地區相比，多元發展的尼德蘭低地一下從蠻荒之地躍升為經濟重鎮；阿姆斯特丹似乎很快就能取代維也納，成為新的歐洲首都。

在尼德蘭這樣的商業和工業社會，財產權利的保障至關重要。歷史學者菲利普．霍夫曼（Philip T. Hoffman）發現，從中世紀後期開始，尼德蘭地區的諸城市就有法令明確保護公民和來訪商人的財產權利，並詳細規定裁決商業爭端的法律程序。尼德蘭獨立之後，保護所有居民（包括外國人）的財政權利被普遍認為是政府的首要職責。

在尼德蘭，合約被視為神聖的文件。在哈布斯堡家族統治時期，甚至在更早的時代，凡是涉及商業運作、遺囑、保險、財產轉讓等事項的合約，都由專職的公證人起草（在同時代的歐洲其他國家，公證人這個職業還沒有產生）。因此，這些合約具有充分的法律效力，如果必要的話，可以在法院得到支持。在較大的商業城市，有許多公證人，一般專攻特定範圍的業務，以確保迅速而順利地起草必要的文件。在共和國時期，這種體制得到進一步保護，公證人制度成為尼德蘭商業和船運業驚人增長的前提條件。

尼德蘭是近代歐洲最早實現高度城市化的國家。生活在城市中的居民，即近代化的市民，或者說資產階級，成為尼德蘭獨立戰爭和宗教改革的中堅力量：

> 我們尼德蘭人都是資產階級—律師和詩人、貴族和勞工莫不如此。我們的民族文化是資產階級的。尼德蘭的一切階級和群體都分享資產階級的觀念—都市人與鄉村人、有產者和無產者。我們的先輩之所以挺身反抗西班牙人，那是出於資產階級厭惡干擾的天性。

尼德蘭人以身為資產階級為榮，仇恨有產者的馬克思主義在這裡找不到多少支持者。

◎在水道縱橫切割的國土上，地方自治勢在必然

尼德蘭有著根深蒂固的地方自治和共和主義傳統。

十六世紀初，因為複雜的皇室聯姻，尼德蘭成為神聖羅馬帝國哈布斯堡王朝轄區的一部分。當帝國統治者查理五世親自主持尼德蘭政務時，才發現他統治的是一些各自為政的公國、領主屬地、伯國和自治城市，它們與一個鞏固和集權的君主國很少有類似之處。尼德蘭人從不願接受像法國那樣的絕對君主制和中央集權制。這裡沒有如臂使指的中央政府，中央控制的缺失使貿易和工業大大受益。

尼德蘭的機構、職位和職位持有人複雜多樣，簡單地說，在布魯塞爾的親王占據著中心位置和最高位置，他下面有許多議事會和機構。大多數領地保持自己的政府，包括代表親王的行政長官，他們得到一個由

地方貴族（有時是平民）組成的議事會的協助。議事會成員分別屬於三個不同等級：貴族、教士和城鎮居民。省級議會有時被當作人民的代表和中介，通過他們，人民的利益得以維護，以防受親王濫權之侵害。最高層級的「等級大會」通常由來自所有省級議會的代表組成。

尼德蘭的地理環境決定了人民的生活方式和政權的結構模式。在大大小小的天然水道和運河上，靠無數互聯的支流，可以在東西南北縱橫的國土上揚帆航行，也可以靠船槳和縴繩行船，安全、舒適且快捷。這種水文地理結構反映到社會權力結構中就是：在水道縱橫切割的國土上，一定程度的地方自治勢在必然。

經過獨立戰爭創立的尼德蘭共和國是由七個行政單位組成的鬆散邦聯，即尼德蘭聯省共和國（the United Provinces of the Netherlands）。它沒有最高的、絕對的政治權威，主權保留在成員單位即各地議會手中。每個行政單位可任意派出若干代表，但每個行政單位在投票時只能投出一票。在最重要的問題上，共和國議會需要全體一致的票數；在不那麼重要的問題上，只需簡單多數。這種體制的好處是，沒有一個強勢邦可以壓服其他弱勢邦。儘管結合鬆散，尼德蘭在短短數年內即崛起為歐洲列強乃至世界強權之一。這一成就是非凡的經濟發展帶來的，卻依靠一種鬆散的政治領導權來實現，它團結了像當代歐洲政治體系一樣複雜的多樣性、彼此衝突的利益，簡直就是一個奇蹟。尼德蘭的案例充分表明，強大的國家並不必然是中央集權的模式。

尼德蘭各行政區域各自為政的、令人難以置信的分權狀態，給個人提供了巨大的自由空間。實際上，每個行政區都是一個密集的城市網或城市集團。就尼德蘭而言，除了在尼德蘭議會享有投票權的六個舊城市外，還有鹿特丹等十二個城市。每個城市都按照其傳統自治，各自徵稅，各自做出司法裁判。作為城市的統治者，資產階級執掌著司法大權，可下令將被處罰者驅逐出城市。反過來，城市當局保衛和維護公民權益，使公民不受國王和貴族的侵犯。

尼德蘭的地理環境和生產生活方式，使階級分野與其他歐洲國家截然不同。這裡貴族的社會地位遠不如國外的貴族。國土的擁擠狀況局限了城鎮無節制擴張，亦有助於防止土地過度兼併。尼德蘭莊園的規模跟法國和德國相比，小得無足掛齒。中世紀末，農奴制消失了，約束地主和農民關係的主要制度是自由民制度。大部分農民生而擁有遺產，主要是土地。在尼德蘭，沒有大的封建主，沒有人奪取農民的土地，沒有人

妨礙平民有效地參與公共生活。

尼德蘭人對貴族和君王的看法也跟其他國家的民眾不同。在十七世紀的歐洲，尼德蘭是獨一無二的共和國：它擁有一個由資產階級邀請而來的「執政王」，或者說「準君主」，國家仍是共和國。儘管有學者聲稱「執政王制度的異常地位扭曲了人們對尼德蘭共和國共和主義的研究」，但實際上，擁有王室地位的奧蘭治家族並非掌握實權的君主，它享有一般情況下只留給國王的尊敬──比如，獨立戰爭的領袖、奧蘭治親王「沉默者」威廉被人民稱為「祖國之父」，但他仍要服從於由各地方議會組成的「總議會」。尼德蘭君主的地位還比不上君主立憲制下的英國君主。

第二節　尼德蘭的獨立戰爭：上帝所造之人，不做國王的奴隸

神聖羅馬帝國皇帝查理五世最後留下的名言是「對上帝我用西班牙語，只有對我的馬，我才用尼德蘭語」，因為終其一生都無法壓服尼德蘭人的反叛，他對尼德蘭的敵視溢於言表。尼德蘭本來是帝國財源滾滾的「金母雞」，在其治下卻成為一個無法止血的「傷口」。

一五五六年，查理五世退位，將西班牙和尼德蘭低地分給兒子腓力二世（Philip II），將奧地利等其他地區以及哈布斯堡王朝正統分給弟弟斐迪南一世（Ferdinand I）。如此一來，尼德蘭的十七個地區就隸屬於西班牙王國──這種宗主國的權力轉移，尼德蘭人無從置喙。

此時，馬丁．路德和約翰．喀爾文掀起的宗教改革浪潮已經沖刷著低地國家的人心。腓力二世卻強行在尼德蘭實施嚴格的羅馬天主教會統轄政策，並將西班牙宗教裁判所制度移植過來。另一方面，因為連年發動對外戰爭，西班牙的財政相當困窘，而尼德蘭地區非常富庶，腓力二世在經濟上大肆壓搾尼德蘭，控制其國際貿易，不經地方議會同意而徵收重稅。

尼德蘭對西班牙的反抗，既是宗教上的，也是政治和經濟上的。宗教改革運動產生了許多新教教派，在十七個地區有眾多堅定的追隨者：有馬丁．路德創立的路德宗，有門諾．西門（Menno Simons）創立的重洗派，以及遵循喀爾文教義的改革宗教會，他們奮力爭取宗教信仰自由，對抗腐敗強橫的天主教會。同時，「無代表、不納稅」的思想在尼

德蘭廣為流傳（這也是後來美洲殖民地獨立革命的導火線），尼德蘭居民在上書請願運動失敗後，走向武裝起義。

◎烏特勒支同盟：尼德蘭共和國之前身

一五六〇年代，尼德蘭民眾在奧蘭治親王「沉默者」威廉率領下開始武裝反抗。從一五六八到一六五八年，尼德蘭打了一場長達八十年的獨立戰爭。荷蘭獨立戰爭是歷史上第一次勝利的資產階級革命，其结果是建立了歐洲第一個資產階級共和國和新教共和國。

一五六七年八月，腓力二世派遣以血腥、殘暴著稱的阿爾瓦率領軍隊鎮壓尼德蘭人的反叛，被處死的起義者達八千多人。阿爾瓦制定新稅制，規定一切動產和不動產都要徵收高額財產稅，所有商品都要徵收交易稅。他惡狠狠地說：「寧留一個貧窮的尼德蘭給上帝，也不留一個富裕的尼德蘭給魔鬼。」新的壓迫性稅收，居於所有弊端的首位，足以讓商人和實業家產生遷居的想法，並刺激人民的革命情緒。

一五六八年，尼德蘭人發動起義。有人說，這是西班牙的一次內戰，交戰一方是西班牙天主教王室，另一方是受到路德和喀爾文影響的尼德蘭新教徒。但從結果來看，它其實是一場尼德蘭獨立戰爭。「獨立」這個詞蘊含著雙重含意：第一，一個地方自覺地想要推翻既有的統治結構，脫離現存的法律制度，也就是說擺脫目前的政治法律系統，自立於當前的國家體系之外，建立屬於自己的政治法律結構。其次，要在現存的世界秩序與國際法律關係裡，塞入一個新的、需要世界秩序認可的國家。尼德蘭人通過持續幾代人的、艱苦卓絕的戰爭贏得了實質的獨立。

戰爭初期，西班牙軍隊在正面戰場接連獲勝，喀爾文宗游擊隊「乞丐軍」則在陸上和海上不斷襲擊和搶劫──在美國獨立戰爭中，華盛頓率領的衣衫不整的大陸軍也被英國人成為「乞丐軍」。「乞丐軍」攻占鹿特丹以西的布里爾港，又陸續占領一些城市。一五七三年十月，阿克馬解放，這是尼德蘭第一次在重大戰役中擊退西班牙。一五七三年底，北方各邦解放，威廉被推選為尼德蘭執政。

在與西班牙的戰爭中，威廉屢戰屢敗，但他有足夠的耐心和韌性，如同被英軍統帥嘲笑為「常敗將軍」美國國父華盛頓──威廉和華盛頓都知道如何在實力不足的情況下與敵人周旋，一步步削弱敵人的有生力

量，等到最後時刻來臨，再給疲憊不堪的敵人以致命一擊。

一五七四年五月，西班牙大軍包圍名城萊頓。萊頓距海六英里，地勢低於海平面，戰略位置十分重要。經過幾個月圍城，城裡彈盡糧絕，上千人被餓死，有民眾企圖打開城門投降。市長范德魏夫站出來說：「乾脆把我的手臂割了，拿我的肉給大家吃吧！」此舉大幅提振士氣，市民決定堅守到底。八月的一天，守城戰士打開水閘，萊頓城外成為一片水鄉澤國，圍城的西班牙軍隊陷入海水中。見到城內居民寧死不屈，威廉率領的援軍已趕到，損失慘重的西班牙軍隊只得狼狽撤走。

十月三日清早，威廉率領的援軍乘船駛入城內，為長達數個月的圍城畫下句點。如同美國獨立戰爭中的薩拉托加大捷，萊頓保衛戰的勝利鞏固了北方局勢，推動了南方的鬥爭，成為尼德蘭獨立戰爭的轉折點。

此後，威廉一度收復南部各邦，尼德蘭獨立有望。然而，低地國家同時存在著天主教徒與新教徒，南北兩部分在文化上也有相當差異。西班牙新任尼德蘭總督法內斯利用這一點，挑起南北對立，誘惑南方十邦組成親西班牙的「阿拉斯同盟」（Union of Arras）。該同盟規定，居民不得信奉天主教以外的宗教。這種宗教分歧遂不可調和，南北分裂成為事實。「阿拉斯同盟」後來演變為比利時。

作為對南方背叛的回應，一五七九年，年輕的政治家、來自海牙的律師奧登巴納維推動北方七邦成立烏特勒支同盟（Union of Utrecht）。威廉親王加入該同盟，當選執政王。「烏特勒支同盟」即為現代尼德蘭之雛形。「烏特勒支同盟」確立了喀爾文宗在北方諸邦的主導地位。

威廉一直希望建立統一的尼德蘭共和國，卻功敗垂成。威廉本人是喀爾文宗信徒，卻秉持宗教寬容的信念。然而，當時新教與天主教尖銳對立、互不妥協。在為十七邦在全面宗教寬容的基礎上建立一個聯盟徒勞無益地奮鬥多年之後，威廉發現其使命毫無成功的希望，無論是大多數天主教徒還是大多數新教徒，都不能理解宗教寬容的意義。延遲到當年五月三日，威廉終於在《烏特勒支條約》上簽字。

◎啟發美國《獨立宣言》的《誓絕法案》

一五八一年七月二十六日，「烏特勒支同盟」發表一份聲明，史稱「誓絕法案（Act of Abjuration）」，正式宣布廢黜腓力二世，脫離西

班牙，成立共和國。《誓絕法案》如此鏗鏘有力地寫道：

> 眾所周知，國王是上帝所設立的一國之主，是為了管理民眾、保護民眾免受壓迫和暴力侵犯之苦，就像牧羊人照料他的羊群一樣；但是，上帝造人，並不是要讓人民成為國王的奴隸，不顧對錯地去盲從他的命令，而是要讓國王為了民眾的緣故（沒有民眾，何來國王？），以公正、平等和愛心去治理他們、扶持他們，像慈父之於孩童、牧者之於羊群，甚至不惜為其捨命。
>
> 當他（國王）不但不這樣去做，反而還壓制、迫害民眾，伺機破壞他們古老的習俗、侵犯他們固有的權利，強迫人民對他卑屈順從的時候，那他就不再是國王了，那麼各邦將不僅拒絕承認其權威，還要以合法手段另擇他人做護國君主。
>
> 我們應當把這樣一個天然法則傳遞給我們的後代，哪怕付出生命的代價也在所不惜。

《誓絕法案》的歷史意義長期被低估。尼德蘭裔美國作家房龍（Hendrik Willem van Loon）指出：「一五八一年的尼德蘭《誓絕法案》作為近兩百年後的美國《獨立宣言》的『原材料』，非常值得注意。」他感歎說：「這份文件經過幾百年後仍令人熱血沸騰。我敢肯定，傑佛遜在他最雄辯的時刻也不可能更勝《誓絕法案》一籌。」傑佛遜和美國的國父們必定熟讀《誓絕法案》，《獨立宣言》是《誓絕法案》精神上的子嗣。

這一具有挑戰意義的文件的起草者，可能是一位名叫辛特．奧爾德貢德的澤蘭貴族。他作為歌曲《拿騷的威廉》的作者而獲得永久的聲譽，這首歌後來成為尼德蘭共和國的戰歌，尼德蘭王國成立後成為國歌，也是第一個近代國家的國歌。奧爾德貢德是虔誠的喀爾文宗信徒，在這首歌曲和這篇政治宣言中，反覆強調上帝的主權和對上帝的信仰。他不時充當威廉的捉刀人，這一職位對他來說極為合適，因為他古典知識豐富，對他所處時代的總的政治體制極為熟悉。

在《誓絕法案》中，奧爾德貢德深入發掘古代歷史，並通過許多雄辯的例子證明，自時間開始，人民就有權消除威脅到其公民的自然權利和任何種類自由的暴政。這是尼德蘭的現實政治領域內一種新的聲音。

這樣的觀念，在喀爾文的日內瓦，在法國胡格諾派教徒之中，早已是不言自明的真理。如今，被尼德蘭人拿來使用。

這份法案的起草人對尼德蘭以前三十年發生的大事作了簡短的歷史回顧，並鄭重宣布，鑑於西班牙國王許多有違自治區憲法特權的敕令，他在法律上放棄了君臨尼德蘭人民的權利，這些臣民現在不再受從前的臣服誓言的制約。在這裡，在現代史上第一次，號稱承蒙天恩的君王被一頭朝下地打翻在地，像不稱職、不誠實的僕人那樣被打發回家。而人民昂首挺胸，除了在上帝面前跪拜，他們不再跪拜任何人。

《誓絕法案》發表的日期是新時代的開端，一個新教民族國家誕生了。喀爾文宗革命思想在這個關鍵步驟中發揮了重要作用，這一步所具有的巨大歷史意義是慢慢被認識到的。在此之前，從來沒有一個「君權神授」的統治者因為對其臣民的嚴重不當行為而被廢黜。清教徒的政治理論認為，統治者和其人民之間存在一種不成文的契約，前者必須保護後者，就像牧羊人愛護羊群一樣。如果統治者表現得像一個暴君，就是單方面打破契約，人民就完全有理由廢黜他。

一五八六年出版的一份尼德蘭語小冊子指出：「這個國家的國王、親王或公爵，沒有權力抵押各省，更沒有權力出售各邦，在沒有作為這個國家共同統治者的諸邦明確同意下，他也不能對其臣民徵稅。」廢黜西班牙國王之後，議會最初試圖邀請法國國王和英國女王保護他們，但兩國國王都不敢與西班牙國王為敵。在對外國國王感到失望後，議會決定不要一位統治者，把主權牢牢地掌握在自己手中。直到後來「沉默者」威廉加入共和國陣營，共和國才有了象徵性的領袖。

◎《西發里亞條約》簽訂時，尼德蘭共和國得到整個歐洲的頌讚

一五八四年，西班牙軍隊重新控制佛蘭德和布拉班特，迫使尼德蘭共和國遷都海牙。共和國在其新執政、威廉之子莫里茨親王（Maurice of Nassau，拿騷的莫里茨）率領下繼續作戰。父親遇刺時，莫里茨年僅十六歲。面臨亡國危機，尼德蘭議會立即推舉正在萊頓大學求學的莫里茨為執政，之後又兼軍事統帥。莫里茨率領尼德蘭軍隊屢戰屢勝。

腓力二世不能容忍尼德蘭共和國的存在，但西班牙已無力與新生的共和國較量。一五八八年，西班牙無敵艦隊在英吉利海峽被英國皇家海軍擊潰，從此失去海上優勢，這是西班牙國運衰落以及新教勢力在歐洲

占上風的轉折點。

一五九八年，腓力二世去世。兩年後，莫里茨率軍發動攻勢，贏得尼烏波特戰役的勝利。一六〇九年，腓力二世的繼承者腓力三世（Philip III）被迫與尼德蘭共和國簽訂《十二年休戰協定》，事實上承認了尼德蘭的獨立。

一六二一年，停戰協定屆滿，尼德蘭共和國與西班牙帝國之間的戰爭又起，這場戰爭與歐洲各國在一六一九年啟動的三十年戰爭大致重疊。三十年戰爭是天主教國家與新教國家之間的波及歐洲各大國的戰爭。尼德蘭人乘西班牙捲入三十年戰爭之機，在戰場上不斷贏得勝利。

莫里茨死後，其弟腓特烈．亨利（Friderik Hendrik）於一六二五年領導共和國軍隊繼續作戰。腓特烈．亨利極具軍事才華，在其執政時期，為尼德蘭贏得歐洲大國的地位，尼德蘭的國力和影響力達到頂峰。

一六三二年，尼德蘭軍隊攻占馬斯垂克。一六三九年，尼德蘭海軍名將馬頓．特羅普（Maarten Tromp）率領的尼德蘭艦隊在唐斯海戰重創西班牙艦隊。西班牙被迫進行和談。此次和談屬於三十年戰爭各交戰國之間和談的一部分。

和談在西發里亞和明斯特兩座城市舉行。一六四八年，腓特烈．亨利的兒子威廉二世（William II）執政期間，尼德蘭與西班牙簽訂《明斯特條約》（Vrede van Münster），西班牙正式承認尼德蘭的獨立。威廉家族經過三代人的奮戰，終於帶領人民贏得了獨立：

> 尼德蘭共和國得到了整個歐洲的頌讚。這個人口只有一百多萬的小國，竟然可以抗擊西班牙長達八十多年。尼德蘭共和國是歐洲權力最分散的地區，但他們政府卻能以最有效的手段調動國家資源，支援戰爭。

《明斯特條約》是《西發里亞條約》（The Peace of Westphalia）的一部分。《西發里亞條約》正式確認現代民族國家的主權原則。簽署和約的各方都同意，互相尊重領土主權，也不干預別國的內政（尤其是宗教事務）。由主權國家組成的近代歐洲由此誕生。

另一方面，天主教、路德宗和喀爾文宗等新教宗派的地位都得到各國認可，民眾可自由選擇其信仰的宗教和教派。不過，羅馬教宗英諾森十世（Innocent X）強烈反對該合約，宣稱和約對教廷無約束力。

《西發里亞條約》奠定了近代歐洲各國疆域的劃分，它所制定的政教分立的原則，此後逐漸成為普世價值的一部分。

《西發里亞條約》之後的歐洲，雖然還未實現人人享有宗教信仰自由，但天主教一家獨大的中世紀終結了，近代文明的曙光來臨了。德國詩人席勒讚歎說：「締結這樣一個以《西發里亞條約》命名的著名的、不容踐踏的神聖和約是一項多麼巨大的事業啊！要完成這一艱難、昂貴和持久的政治藝術作品需要克服多麼無休止的障礙，統一多少有爭執的利益，使一系列偶然事件一起發揮出作用來啊！」

◎獨立戰爭的勝利有賴於清教徒的戰鬥精神及軍事改革

尼德蘭的獨立經過漫長而血腥的戰爭，這場戰爭是新教的也是民族的──兩者的結合非常重要。像烏特勒支同盟這樣具有宗教特性、同時聲稱有權在政治上組織起來並進行戰爭的自願聯盟的出現，成為十六、十七世紀歷史中最突出的特徵之一。馬基維利說過，戰爭應當由公民軍隊來進行。一個城市應由它自己的武裝公民來保衛，這是一種古老的自治市民觀。但是，直到尼德蘭的軍隊、蘇格蘭的聖約聯盟、英國內戰中的新模範軍相繼出現，這一原則才成為事實。這些新教徒的軍隊超越了古羅馬的軍團，在戰爭中以少勝多，取得了驚人的成功。

基督教並不支持絕對的和平主義──這個說法似乎聳人聽聞，但的確是事實。基督教認為，基於人的罪性，戰爭不可避免，戰爭可分為「正義戰爭」和「非正義戰爭」兩種，基督徒可支持乃至參與「正義戰爭」。清教徒極具戰鬥精神，喀爾文神學強調，信徒的一生就是一場永無休止的征戰。清教徒在確立其信仰時，就具備了戰鬥激情，捍衛宗教信仰自由和良心自由，單靠讀經禱告、演講寫作是不夠的，還需要刀劍和槍砲以及捨生取義的戰鬥。在新時代，封建的效忠和雇傭軍的算計都不足以支撐新型戰爭。戰術革命的基礎是明確的宗教目標。清教徒和公民比封臣、雇傭軍或被誘拐的流浪漢，更有可能為了上帝而把自己投入漫長而艱難的鬥爭之中。

作為公然反抗傳統秩序的反叛者們，新教的指揮官們證明了自己比天主教對手更樂意接受革新。打破中世紀先例並首先試圖在全年都作戰的，帶頭清除掉完全裝飾過頭的武器的，都是新教的軍隊統帥，他們更明確將文藝復興時期的「快樂」與嚴肅作戰的戰爭事務分離出來。一六

一七年，清教徒在錫根建立一所軍事學校，雖然只持續六年，但它被普遍認為是歐洲第一所近代意義的軍事學校，「它的重點在於培養有技術能力的陸軍軍官」。

在軍隊內部，革新大多體現在命令和服從的性質、士兵的訓練和守紀律方面。喀爾文宗的作家們詳細闡述了與新軍隊的組織和訓練密切相關的戒律和任務。在戒律和士氣方面的重大變化成為這些軍隊成功的基礎，它們一起使得一場戰術革命具有了可能性。在胡格諾派和尼德蘭人的軍隊中，曾試驗性地使用過這些新戰術，克倫威爾更充分地發展了它們。

「沉默者」威廉的奧蘭治家族就是信仰虔誠且極富軍事天才的清教徒之典範。「沉默者」威廉大半生都在戎馬征戰中度過，後來成為國歌的《威廉頌》如此吟唱道：「經歷一番寒徹骨，上帝必賜予我梅花香。我高貴的思想，正期待著苦盡甘來—期待著光榮地，為祖國英勇犧牲，然後獲得一個永恆國度，做個真正英雄。……像王子般騎著馬背，與武裝部隊同行；被暴君欺騙的我，正期待著戰爭。……人們看得見我騎著馬背，英勇駛過草原。」

威廉之子、拿騷的莫里茨，從少年時代就愛好數學、彈道學和軍事工程學，並鑽研軍事史、戰術學、戰略學以及天文學。任軍隊總司令後，莫里茨首先縮小軍隊的編制和籌備充足的軍餉，並加強正規的軍事訓練。他開創了新的歐洲形式的軍備和演練，被譽為一場「軍事革命」。在贏得蒂倫豪特戰役（一五九七年）與尼烏波爾特戰役（一六〇〇年）兩大騎兵戰之後，莫里茨的軍事才華獲得全歐洲的認同。

這個家族的另一位莫里茨—約翰．莫里茨（John Maurice，其祖父為「沉默者」威廉的弟弟）也是一名軍事天才。他年輕時便加入軍隊，在其堂叔、尼德蘭執政腓特烈．亨利領導的戰役中脫穎而出。他在尼德蘭與英格蘭的戰爭爆發之際被任命為總司令，儘管指揮權被國會所限制，依舊擊退入侵之敵。一六八八年，他被任命為陸軍元帥，負責鎮守東方戰線。

尼德蘭軍隊中的士兵大都是清教徒。他們不畏懼戰爭，也不畏懼邪惡。他們深知，獨立不可能在談判桌上得到，更不可能由獨裁者賜予，必須靠戰鬥爭取而來。

在尼德蘭的黃金時代，這個在國土面積和人口意義上的小國卻擁有世界上最強大的海軍，之後這一榮譽轉交到另一支清教徒軍隊手上—英

國皇家海軍。當英國的世界強權地位被美國取而代之時，繼承清教徒傳統的美國軍隊亦成為人類有史以來最強大的武裝力量。

從戰死疆場的慈運理到帶劍上教堂的諾克斯，從尼德蘭的威廉家族到英國革命中創建「鐵軍」的克倫威爾、英國海軍戰神納爾遜（Horatio Nelson）、打敗拿破崙的英國陸軍統帥威靈頓公爵（Arthur Wellesley, 1st Duke of Wellington），再到二戰中戰功彪炳的美軍將領艾森豪（Dwight D. Eisenhower）、巴頓（George S. Patton）、麥克阿瑟（Douglas MacArthur）、尼米茲……他們身上無不流淌著清教徒的血脈。

清教徒以戰鬥贏得自由，也以戰鬥建立秩序。清教徒的自由是秩序之下的自由，清教徒的秩序是保護自由的秩序。

第三節　尼德蘭的宗教改革：我的勇氣來自於我的信仰

◎喀爾文宗刻苦己身的教義契合尼德蘭刻苦己身的民情

尼德蘭獨立戰爭的動力來自於宗教改革，來自於人們爭取以自己的方式敬拜上帝的權利，德國詩人和歷史學家席勒指出：

> 宗教改革使尼德蘭人感到難以忍受西班牙的奴役，喚醒了該民族砸碎這種桎梏的願望和勇氣，宗教改革也極大地給予了這個民族這方面的力量。

十六世紀五〇年代，喀爾文教派從法國傳入低地國家，它顯示了強大的感召力，在弗拉芒語工業城鎮很快流行，並將其革命性的信條和教會組織擴散到北方。

尼德蘭的規模比日內瓦大得多，它擁有數十個像日內瓦那樣的城市，但在本質上，它與日內瓦一樣都是城市文明。這種城市文明構成了宗教改革的土壤。「都市生活深深紮根在尼德蘭的大地之中，它的城市可與義大利的工業和智慧相媲美。」

繼日內瓦之後，尼德蘭成為喀爾文教派的大本營。歷史學者揚．阿爾特指出：「新教倫理在尼德蘭共和國的語境中找到了理想的生長環境，使這種思維方式得以對整個尼德蘭文化產生深刻的影響，新教影響

比在其他信奉新教的歐洲國家中更為顯著。」磁鐵效應、酵母效應和馬太效應同時發揮作用了。

喀爾文宗為何能在尼德蘭一枝獨秀？首要原因是，喀爾文神學與尼德蘭的民情極為契合。在諸多新教教義中，強調清心寡慾、克勤克儉的喀爾文宗，非常適合在北海與海爭地、奮鬥不止的低地人。作家房龍對比了尼德蘭人與拉丁民族在信仰方式上的差異：對於十六世紀普通的拉丁人民來說，教會是一種普遍性的俱樂部，他們是其理所當然的成員。教會給你實施洗禮和葬禮，教會還登記你的婚姻，但你並不希望教會干預自己日常生活的和諧追求。你對現成的教義採取一種禮貌的態度，在一定時候參加一些宗教儀式。再多的宗教活動就沒有必要。但是，在一個低於海平面的國家，在自然條件惡劣的北方，宗教往往採取嚴肅態度。拉丁民族的輕鬆和超然，令壓抑和埋頭苦幹的尼德蘭人吃驚。尼德蘭人嚴肅地對待宗教，因為他們嚴肅地對待生活中的每一件事。艱苦的生活呼應嚴峻的信仰和教義。尼德蘭人的天性是探索事物的內在真實價值、不滿足於接受它們的表面意思，他們對當時的神學討論尤其是喀爾文嚴謹的神學系統懷有濃厚的興趣。

喀爾文教義肯定工作和勞動的價值，鄙視好逸惡勞、好吃懶做。在此教義引導下，尼德蘭人更加辛勤工作，賺更多錢財；同時，根據教義，豪奢是可恥的，賺來的錢不能亂花，只能儲蓄起來，或是用於傳教和慈善事業，或是投資到新的事業之中。這樣的文化與價值觀，成了現今全球資本主義的前身。在這種「只賺不花」的氣氛中，尼德蘭迅速累積資本，出現大批中產階級。

其次，在尼德蘭地區，貴族和天主教教士階層的權勢弱小。低地國家北部接受基督教比較晚，遠離政治和等級社會的中心，從未形成一個強大的、握有金錢和權力的高等教士階級。羅馬教廷也不願在這些邊陲地帶投入太多資源，這裡是被教廷遺忘的角落。在尼德蘭，宗教改革和後來的造反都用不著跟強大的天主教會展開殊死較量，這裡的天主教會沒有富裕的修道院和掌握實權的高級教士，作為精神力量的天主教會對人民的控制早就喪失殆盡，不可能強力阻擋新教的浪潮──直到西班牙介入。但西班牙帝國跟羅馬教廷勾心鬥角，兩者無法形成政治與宗教的合力。

第三，尼德蘭地區經濟發達，教育程度較高。印刷術傳入後，聖經和其他書籍大量印刷、廣泛傳播。一四五三年，來自鹿特丹的基督教人

文主義者伊拉斯謨出版了希臘原文的新約聖經。緊接著，越來越多用不同語言翻譯的聖經問世。尼德蘭地區先是流行一種通俗版的拉丁文聖經，後來出版了尼德蘭語翻譯的聖經。一五一三至一五三一年間，至少有二十五種尼德蘭語、法語、弗蘭德語翻譯的聖經上市。尼德蘭家家戶戶都有聖經。

宗教改革尚未狂飆突進，尼德蘭就已暗潮湧動。尼德蘭人格魯特為在世俗世界推廣基督教教育而創立了「共同生活兄弟會」，該會的學校遍布尼德蘭和德國中部。被譽為「宗教改革前的宗教改革家」的約翰．普百爾和約翰．威塞爾都是尼德蘭人，他們的改革思想深受民眾贊同。在馬丁．路德貼出《九十五條論綱》之前，各種反對羅馬教廷販賣贖罪券的小冊子就已在尼德蘭各邦到處流傳。

十六世紀上半期，尼德蘭城市的實際掌權者多是在行業組織中強大起來的工匠。人們發現，這些工匠身上存在著奇妙的特質：追求信仰的真理表現出崇高的自我犧牲精神，偶爾在歇斯底里的舉動中爆發出殉道者式的不可思議的興奮，以及不顧一切困難保衛自己的信仰。如果說喀爾文宗是種子，尼德蘭就是一片最適合其生長的土壤。

◎尼德蘭國父「沉默者」：威廉求上帝賜予我消滅暴君的力量

十六世紀中葉，尼德蘭被稱為「西班牙皇冠上的珍珠」──它是整個西班牙最富有的地區。這欣欣向榮的一切，卻在查理五世一紙「血腥詔令」下戛然而止。查理五世既仰賴低地地區豐厚的稅收作為擴充軍備的資金來源，又對力量日益增強的新教徒感到芒刺在背。一五五〇年九月二十五日，他發布一份「血腥詔令」：「禁止喀爾文教派；禁止破壞天主教聖像；禁止討論與辯論聖經。違者斬首、活埋、或是處以火刑，並且沒收財產。凡是為新教徒求情、包庇者，視為共犯，一並處罰。」其代理人在尼德蘭焚燒路德和喀爾文的著作，查禁非天主教指定版本的聖經。

一五五六年，腓力二世繼位，嚴厲執行承自其父的「血腥詔令」。腓力二世是狂熱的天主教徒，在位期間大興宗教審判所，加強天主教會的權力，命令尼德蘭總督在一切重大事務上必須聽從主教的意見。在此期間，宗教迫害達到巔峰，尼德蘭地區被殺害與驅逐的新教徒高達五萬多人。以宗教鬥爭為先導的尼德蘭的反抗運動逐步高漲。

一五六三年，來自尼德蘭各個教會的代表召開了一次制定教義和教規的會議。路德、慈運理和喀爾文三大系統的新教宗派都在尼德蘭流傳，他們在教義上有差異，教會組織和管理方式的差異更大。經過激烈討論，日內瓦的訓誡取代路德和慈運理的學說，尼德蘭的改革派在教義和教規上採納了喀爾文主義。

一五六六年八月十一日，在弗蘭德爾的一些城市，以製帽工人馬特為首的激進群眾手持木棒、鐵錘，衝進教堂寺院，把聖像、聖骨之類騙人的「聖物」全部搗毀。他們又衝進監獄，釋放被捕的新教徒。起義很快波及尼德蘭的十二個邦。短期內，五千五百多所天主教教堂和修道院被搗毀。此一事件被稱為「聖像破壞運動」。

帝國的高壓統治和高昂的稅收，以及腓力二世的宗教迫害，讓尼德蘭人包括貴族忍無可忍。當尼德蘭人民舉行武裝起義時，奧蘭治親王、「沉默者」威廉站到鬥爭隊伍的最前列。

宗教改革需要使徒式的領袖。上帝在日耳曼地區揀選了馬丁．路德，在日內瓦揀選了約翰．喀爾文，在蘇格蘭揀選了約翰．諾克斯，在尼德蘭者揀選了「沉默者」威廉：

> 十六世紀沒有造就出比威廉品格更高尚的人。在一個沒有寬容的時代，他以超越時代的宗教情感並為各個宗教派別爭取信仰自由和公開禮拜的權利而獻出畢生精力的偉大領袖形象立於時代前列。

一五三三年，威廉生於拿騷的迪倫堡，又被稱為「拿騷的威廉」。其家族的信仰屬於路德教派，但其保護者、神聖羅馬帝國皇帝查理五世（Charles V）要求其接受天主教教育。一五五五年，威廉仍是一個天主教徒。次年，他在一封信中，露出改變信仰的端倪，他自稱「一個好的基督徒」，而非「一個好的天主教徒」。他私下表示，準備返回孩提時代的信仰並贊同新教的《奧格斯堡告白》。

青年時代，威廉為查理五世所重用，多次奉命出使歐洲各國。出使法國時，法王亨利二世（Henry II）講述他跟西班牙國王達成祕密協定，將用火與劍把新教徒趕出尼德蘭。威廉聽到後大為震驚，但緘口不提反對意見，被紅衣主教格蘭維爾取了「沉默者」之綽號。威廉在殺戮計畫面前保持沉默，但他並不軟弱，他的堅強很快被歷史銘記。

一五六八年，威廉在流亡期間成天研讀聖經，他的信仰非常虔誠，形成了為上帝和其受迫害的子民從事偉大事業的理想，正如《威廉頌》中詠唱的那樣：「我奧蘭治王子，自由無畏懼。……上帝引領，猶如良師引領著我。……請賜勇氣於我—您永遠的僕人。賜予我消滅那讓我痛心的暴君的力量。」（美國國父傑佛遜也說過類似的話，這句話被銘刻於傑佛遜紀念堂屋頂，環繞整個紀念堂：「我於上帝之祭壇上誓言與宰制人類心靈的所有暴政為敵。」）在給妻子或親密朋友的信件中，威廉表達了對上帝和上帝真理之引導的恬靜信仰。在威廉一生的最後歲月裡，喀爾文宗的教義愈來愈主宰他的智慧和情感，一五七三年十月二十三日，威廉公開宣稱自己是喀爾文宗教徒。

一五八一年，腓力二世發布文告宣布威廉是叛國者和人類公敵，提供兩萬五千克朗和貴族稱號的獎賞，給予將威廉的屍體或活人交出的人。威廉以《答辯書》回應，該辯護書陳述其畢生事業之經歷，揭露腓力之罪惡行徑。辯護書被譯成多種文字送往歐洲各國宮廷。

腓力二世的高額賞金吸引了無數刺客。一五八二年三月十八日，一名刺客開槍擊中威廉，槍口離親王如此之近，以至於他的頭髮和鬍鬚都著火了，子彈從右耳下進入，穿透顎骨從左顎鑽出。但威廉奇蹟般地活了下來。

兩年以後，一五八四年七月十九日，一名喬裝成法國貴族的刺客對晚餐後走下樓梯的威廉開槍。這一次威廉未能躲過，中槍身亡，終年五十一歲。威廉的遺言是：「主啊，憐憫我的靈魂吧。主啊，憐憫這些可憐人吧！」

「再見，我那可憐的羊群，它們都感到失落。雖然要分離，但牧羊人將無法入睡。去上帝那兒吧，聆聽祂的開示—做個虔誠的信仰者；一切都會在此結束。」在獨立革命尚未成功時，尼德蘭痛失其精神領袖。

◎歐洲第一個實現宗教信仰自由的國家

在十七、十八世紀，尼德蘭共和國被視為自由之鄉，近代人權觀念不僅寫在法典中，而且在實際生活中得以實踐。在人們的觀念與想像中，只有瑞士聯邦有類似的地位。十八世紀的尼德蘭政治家斯皮爾格爾自豪地描述說：

在那裡，人人可踐行其宗教，而不受迫害；人身與財產自由的神聖性受到法律盡可能完全地保護；至上的攝政者與最卑微的居民都服從同樣的法律，按照其財富比例，公正地獻身於支持國家；在那裡，窮人找到安慰、支持，找到受到抑制的法律，以及保護。

自由必然帶來思想的繁榮和經濟的繁榮。以打磨鏡片為生的尼德蘭猶太裔哲學家史賓諾莎（Baruch Spinoza）說：「在這個最繁榮的國度，最壯麗的城市裡，任何民族與信仰者都能夠和睦相處。」法國詩人波特萊爾（Charles Baudelaire）在《巴黎的憂鬱》中認為尼德蘭的榮光已蓋過法國：「據說有個奇妙的國家，是個理想世界，也是我夢想帶著舊愛造訪之處，它深藏在北方的迷霧中，任何熱烈的突發奇想在此都可以自由馳騁。」

尼德蘭共和國在其存續的時間裡，是自由的象徵，當局極少有壓迫行動，很少有警察的監控。由於其分權結構、複雜的內部制衡體制及其國際角色，是小商業國的普遍現象，其居民享受世界其他地方所望塵莫及的自由。

一開始，尼德蘭的宗教改革者試圖把共和國改造成日內瓦式的「唯獨喀爾文教派」的新教國家，卻只取得有限的成功。尼德蘭是避難所，是救生船。宗教寬容對各種人，無論是工人、商人或流亡者，實行兼收並蓄。既為世界的「中心」，就注定要實行寬容。來自葡萄牙的猶太人和來自法國的新教徒紛紛湧入尼德蘭，帶來技藝，也帶來財富。尼德蘭人誇口說他們在成為一個熔爐、一個向全世界最有才能的人開放的社會──這是二十世紀美國的自我身分定位。

在不同宗教信仰者之間你死我活的時代，尼德蘭最早以法律形式確認宗教自由和宗教寬容的原則。一六七二年，一名英國人寫道：「在這個共和國，人們沒有理由抱怨自己在信仰問題上受束縛。」一七〇五年，一名尼德蘭人說：「世界各國的人民在這裡都能根據自己的信念和信仰侍奉上帝，儘管新教占統治地位，但人人都能自由地根據自己信奉的宗教舉行禮儀。」對於信仰的多元性，人口史學家比別人了解得更清楚，他們為計算人口，需要面對十種不同的戶籍冊。以鹿特丹為例，就有尼德蘭、蘇格蘭、瓦隆的新教徒以及長老會、聖公會、路德派、抗議派、門諾派、天主教和猶太教等教派。

一六八三年至一六八九年間，英國思想家約翰．洛克流亡到尼德蘭，寫下了《寬容書簡》。洛克把對宗教寬容的呼籲化為充滿激情、內容確鑿的文獻，這在政治哲學史上絕無僅有。這部著作在尼德蘭的土地上創作，對英國的局勢發揮了更大的影響。尼德蘭為所有基督教教派的和平共處樹立了榜樣。

當然，因著信仰和國家的獨立與自由的緣故，尼德蘭民眾強烈反對西班牙暴君及其信奉的天主教，天主教徒的宗教信仰自由在這裡受到一定限制。這是尼德蘭與義大利諸城邦共和國的重要差異之一──後者在抵抗神聖羅馬帝國的壓制時，選擇將羅馬教廷作為盟友，他們拒絕了宗教改革，保持將天主教作為國教。也正是這個原因，使得義大利半島雖然比尼德蘭更早出現「自由的城市共和國」之雛形，甚至出現共和制如同「自由的光輝火焰」般在半島上的燎原之勢，卻很快因為天主教的反改教運動而趨於沉寂──天主教會害怕其權威地位受到挑戰，故而著手壓制新的思想、觀念和科學，義大利各城邦終究未能如尼德蘭那樣成功邁入現代世界的門檻。

第四節　尼德蘭「黃金時代」的光與影

◎尼德蘭成功的祕訣：開放社會、海洋貿易和新教倫理

十六世紀末和十八世紀末之間，無論在敵人還是朋友的眼中，尼德蘭共和國政府都是歐洲最自由和最穩定的政府。它是歐洲政治中的主要力量，其政治影響得到經濟力量的支撐。它的稅收比世界任何地方都要高；然而其高稅收是自願繳納的。財政危機在法國之類的周邊國家經常發生，但在尼德蘭則完全不為人所知。

尼德蘭的聯盟式政府衍生於中世紀的自治城市聯盟。它和同樣古老的議會制英國政府都「偏離了整個歐洲政治發展的進程」──所以，後來繼承英國傳統的美國，衍生出一種自豪的「美國例外論」。然而，不管其傳統如何古老，尼德蘭和英國政府都比法國的君主專制體制更擴大了中等階級的勢力。在尼德蘭，富裕市民控制著城市政權，並利用城市政權統治整個國家。公平地說，實踐中，尼德蘭共和國內的自由可能比當時其他任何地方都更接近現代自由的觀念。

尼德蘭的成功標誌著世界上出現了新型社會和新型權力。一個開

放、充滿活力的資本主義社會在金融、科技、市場和通信等方面促發創新。這種創新的開放社會在世界貿易中占有極大的優勢。用這種方式獲得的財富，足以對抗農業時代軍事力量最強大的帝國如法國和西班牙。開放社會、海洋貿易和新教倫理，是過去四百年人類歷史的主要驅動力。

獨立之後的荷蘭很快迎來其黃金時代，在科學藝術和商業貿易上達到世界頂峰。尼德蘭的貿易、金融機制、獨創性和科學令世界震驚：近代第一批股分制公司、第一個股票交易所都誕生於尼德蘭。宗教寬容乃至宗教自由的到來，伴隨著科學技術的進步，使得尼德蘭的黃金時代成為那個世紀歐洲的奇蹟。尼德蘭人誇口說他們已成為一個熔爐、一個向全世界最有才能的人開放的社會──兩百年後，美國人用同樣的讚美之詞自誇。

反對西班牙和宗教裁判所的長期鬥爭激發了尼德蘭人民和教會的活力，他們的大學和神學院不久就在歐洲嶄露頭角。萊頓大學是為紀念萊頓保衛戰而於一五七五年創立的，很快就有實力與歐洲最古老的大學展開競爭。這所以「自由的堡壘」為校訓的大學，是尼德蘭境內第一所大學，也是標示政治獨立和宗教自由的新教大學。它提供知識，也培育新教徒和訓練行政官員，其規模遠遠大於日內瓦大學。

十七世紀，尼德蘭的神學家和律師以其學識和智慧聞名於世。

各國學者在尼德蘭的大學裡會晤，互贈圖書、交換思想，他們在其他大學交流的機遇達不到這樣的水平。尼德蘭的大學吸引歐洲各國的學者來任教、學生來留學，成為最具國際性的學術機構。十七世紀，在格羅寧大學執教的五十二位教授中，十七位是德國人。很多人選擇在尼德蘭定居。與此同時，富有的尼德蘭青年們到歐洲各大學作「教育旅行」，培養出世界性的視野和心胸。

當尼德蘭東印度公司與葡萄牙和西班牙的商船在大海上展開激戰時，尼德蘭法學家葛羅休斯（Hugo Grotius）受命於一六〇九年出版了現代國際法的奠基之作《海洋自由》。葛羅休斯在該書中力主海洋乃是國際領域，任何國家都有權自由從事海上貿易，尼德蘭東印度公司有權闖入葡萄牙人在東印度的壟斷貿易。在這種新的國際法思想的支持下，尼德蘭打造了世界上最強大的海軍力量，其海軍配有一萬艘船、十六萬八千名水手。

尼德蘭的文學藝術在歐洲處於領先地位。尼德蘭誕生了傑出的畫家

林布蘭，他既有傳統的聖經題材的作品，也描繪了尼德蘭人的生活場景，呈現出經過深刻洞察後的人性與內在心理，被譽為「文明的先知」。當天主教勢力衰微，無法向中世紀那樣大量訂購用於教堂膜拜和裝飾之用的聖經繪畫時，林布蘭是第一代將客戶轉向新興中產階級的精明的藝術家。他建立了擁有五十人的藝術工作室，其工作室在當時的意義，與其說繼承了文藝復興的傳統，不如說是藝術企業化的成就。林布蘭從不恥於談錢，其名作《夜巡》掙到一千六百基爾德報酬，這在當時的行情是空前絕後的，「自由、藝術和金錢」是其一生追求的三樣東西。赫伊津哈認為，林布蘭及其作品完美地呈現了十七世紀尼德蘭的時代精神：

> 林布蘭是國家和人民真正的兒子，你通過林布蘭去把握尼德蘭，又通過尼德蘭去把握他。在林布蘭的藝術裡，永恆而無所不在的美感勝過了風格原則。這一勝利必定是純正技藝和質樸心靈的勝利。

在建築方面，任何領域的尼德蘭特色都不如建築的特色更令人注目，它似乎成了尼德蘭國家和民族爭取自由鬥爭中創造的一種工具。

尼德蘭人在建立教會的過程中，也影響了教堂建築的設計。尼德蘭的改革宗神學讓尼德蘭人重新思考教堂的設計，外國元素經過簡潔、莊重的形式轉化，被賦予尼德蘭喀爾文教派的精神內涵，幾乎所有的教堂都清爽、簡潔而美麗。新教神學認為教會成員不應有階級之分，在上帝面前人人平等，而天主教的「長軸式」教堂建築讓神職人員與會眾產生前後與高下之分，所以尼德蘭的教堂採取嶄新的「向心式」平面，讓會眾平等地圍繞中心講台而坐。這一設計亦可視為與羅馬天主教決裂的強烈宣告。

十七世紀尼德蘭的城鎮建築，無論是私人住宅還是公共建築，都擺脫了中世紀的僵化呆板，而富有新時代的活力。什麼東西也比不上十七世紀那種街市景色，也不可能使人們心裡充滿如此之多的對陽光時代的渴望—人們渴望健康的生活、淳樸的觀點和簡單的信念。市政廳的建築風格展現了共和和開放的精神特質，阿姆斯特丹市政廳被譽為「世界第八大奇蹟」。

在科學技術方面，尼德蘭的科學家在很多領域作出突破性貢獻。物

理學家、數學家和天文學家惠更斯（Christiaan Huygens）著有《擺動的時鐘》、《論光》等，創建光的波動說，最早觀測到土星光環，最早在鐘錶中使用鐘擺。

尼德蘭的造船業領先歐洲各國，他們憑藉著世界上最發達的造船業和航海技術而稱霸於世。他們發明了一種三桅商船，具有最大的貨艙空間，這種大輪船是開始控制世界海洋的尼德蘭的主要依靠。

尼德蘭的文化和技術大量輸出到歐洲各國。十七世紀，波羅的海各國把尼德蘭語作為外交語言，即使在與英國的外交中也用尼德蘭語。英格蘭的園藝、農業、圍墾和水土保持及繪畫，丹麥的建築，瑞典的礦業，俄羅斯的航海方法，都受到尼德蘭影響。在很多領域，尼德蘭成為「純出口國」。

◎尼德蘭東印度公司：近代第一個比國家更有權勢的跨國公司

作為《西發里亞條約》之後崛起的全球性強權，擁有實力強大又管理良好的獨占公司的尼德蘭，由於主客觀條件的配合，在利用全球貿易上占盡優勢。

一五六〇年，尼德蘭商人霍特曼蟄伏三年，憑藉一張地圖、一本書，率兩百四十九人、四艘船的第一支尼德蘭遠征東方船隊到達印尼萬丹。路程艱險，船隊只有八十九人生還，但帶回的貨物獲得百分之四百的高額利潤。這使得尼德蘭人義無反顧地派出第二支遠征隊。之後，尼德蘭各城市紛紛組織東印度公司，掀起東方貿易熱。

一六〇二年，尼德蘭當局促成境內各地的東印度公司合併為尼德蘭聯合東印度公司（Vereenigde Oostindische Compagnie，簡稱VOC），這家公司的成立是近代歐洲結合國家權力與商人精神，資本制度發展的重大里程碑。這個公司一開始看起來就像是一個不切實際的折衷方案。然而，只有像尼德蘭這樣與眾不同的聯邦國家，才能想到建立聯邦式公司的結構。尼德蘭東印度公司將實力和靈活性有機地結合在一起，在國際競爭中享有巨大優勢，從而主導面向亞洲的海上貿易。

尼德蘭東印度公司是近代第一家跨國公司和股分公司，它對企業資本主義的意義，如同班傑明．富蘭克林的風箏之於電子學、賈伯斯的蘋果手機之於通訊業：重大歷史事件揭開序幕之時，無人能預見其未來的發展。短短數十年間，尼德蘭東印度公司證明了自己是十七世紀世界上

最強大的貿易公司，並成為此後時代主導全球化經濟的大型商業企業的範本，VOC這三個字母的組合成了當時最知名的公司商標，實際上這可能是第一個全球化的標誌。

這個新公司可自行組織傭兵、印行貨幣、發動戰爭並簽訂條約，甚至執行殖民統治所有的法律功能。在十七世紀中期，尼德蘭東印度公司不僅是歐洲最有錢的私有財團，高達四成的驚人股息更使其他國家紛紛起而效仿。大量湧入的錢潮讓處理周轉和生育資本的機制應運而生，這就是現代銀行和股票交易所。

十七世紀主宰東西方的激情，是航行在「連接東西海域的未知通道裡」；是通過旅行、接觸和接納新知識縮短不可逾越的距離；是用自己的出生地作抵押，換得個人的理想世界。這正是十七世紀的靈魂世界燃燒的熊熊火焰。歷史學家估計，在東印度公司運作的前十年間，大致正是十七世紀開頭的十年，有八千五百人乘坐該公司的船隻前往亞洲。到了十七世紀五〇年代，每十年有超過四萬人奔赴海外。在一五九五年和一七九五年之間的兩百年時間裡，近一百萬人踏上從尼德蘭到亞洲的海上之旅。他們大都是雄心勃勃的年輕人，有三分之二的人一去不復返。

歐洲在全球範圍內開展商業運營的能力，在很大程度上取決於伴隨海上貿易應運而生的新技術。英國思想家培根（Francis Bacon）認為，當時三大「機械發明」在航海上的廣泛運用「改變了世界各地萬物的面貌和狀態」。一是磁石羅盤，二是紙，三是火藥。任何帝國、任何宗派、任何明星，對人類施加的影響力，都不及此三大發明。中國搶奪到「四大發明」的話語權，卻未能以這些發明激勵本國整體性的進步。而尼德蘭東印度公司充分利用這三個發明，建立了一路延伸到東亞的貿易網路。

尼德蘭東印度公司在遠東建立了一直延續到二十世紀的殖民帝國。一六〇〇年，尼德蘭人抵達日本。一六〇三年，尼德蘭人登上錫蘭島。一六二二年，尼德蘭人對澳門的葡萄牙人的進攻遭到失敗，轉而駛向澎湖和台灣，在一六二四年至一六六七年間，台灣成為為其殖民地。一六一九年，巴達維亞城的建立使尼德蘭能把它在南洋群島的主要軍事力量和商業活動集中到一個有利地點。尼德蘭正是從這個固定地點和香料群島出發，編織起龐大的商業交換網，建立起海外領地。阿克頓指出：

阿姆斯特丹的商人們準備駛向巴達維亞，就像清教徒乘船開

往新英格蘭一樣；現在他們是歐洲第二大政治力量，就商業上講，是那時的第一大力量。

但是，巴達維亞不是新英格蘭，東印度公司的淘金者也不是前往美洲的清教徒。當對金錢的渴求超越對上帝的信仰時，這個國家即將失去上帝的眷顧和祝福。

尼德蘭人與日本發展出了特殊淵源。尼德蘭東印度公司在亞洲約有三十五個據點，日本的獲利接近四成，排名第一。尼德蘭成為日本向西方學習的第一個老師，在長崎出島的尼德蘭商人是自一六四〇年來唯一獲日本幕府容許在日經商的歐洲人，他們為日本帶來一門新學問，即「蘭學」，「蘭學」是經尼德蘭人傳入日本的學術、文化、技術的總稱，字面意思為尼德蘭（荷蘭）的學術。數千部「蘭學」刊物在日本出版和傳播。一七八七年，日本學者森島中良出版《紅毛雜話》一書，記載了許多來自尼德蘭的知識，包括顯微鏡、氣球等新事物，還介紹西洋的醫院和醫學知識，列出繪畫及銅板印刷的技巧，描述製造發電器及大型輪船，及有關新近的地理知識。很多受「蘭學」薰陶的日本開明人士鼓吹進一步吸收西洋新知識和開放對外貿易，提升國力及推行現代化。「蘭學」為日後的明治維新打下了伏筆。

尼德蘭人與台灣有更深淵源。一六二四年，尼德蘭東印度公司在台灣本島沿岸沙洲建立商館，改革宗傳教士康第紐斯（George Candidius）積極與新港社住民接觸，並嘗試傳播福音、影響其社會文化。一六三六年，東印度公司通過武力征戰與南島語族間的口耳相傳，成功將若干村社要人、長老召集到大員商館，並在新港社舉行歸順村社和約確認儀式。東印度公司台灣長官授予每位代表布袍、親王旗與代表公司權威的藤杖，並舉行若干村社土地主權轉移儀式，奠定日後的「尼德蘭和平」。台灣成為尼德蘭在亞洲第一個涉及領土控制的殖民地。尼德蘭建立的熱蘭遮城，從商館轉型為兼具殖民地領土與屬民的行政中心。直至鄭成功擊敗尼德蘭，這段福爾摩沙與尼德蘭的因緣才告終結，尼德蘭傳教士法蘭汀哀歎說：「現在美麗的福爾摩沙已被國姓爺奪走，我們占領三十七年間所獲致的成就，全都化為灰燼，福爾摩沙再度陷入原始的異端迷信或漢人的偶像崇拜。」[2]

尼德蘭在亞洲打造了一個以商業為中心的殖民帝國，卻未能在亞洲創建一塊清教徒殖民地（如同之後英國在北美所做的那樣）。他們在商

業上的成功，不能掩飾傳教上的失敗。單純的貿易衝動及盈利是無法持久的，持久的是文化及觀念秩序的輸出。尼德蘭無意向海外輸出文化和觀念秩序，他們的海外擴張只能是曇花一現。尼德蘭的足跡到達了世界上最多的地方：他們在非洲開普敦建立殖民地，一度擁有巴西等南美殖民地，在北美也有殖民地，但這些殖民地很快丟掉了──北美殖民城市「新阿姆斯特丹」被改名為紐約（新約克），清晰表明宗主國的易主。尼德蘭治理殖民地遠不如英國成功。

◎尼德蘭為何走向衰落：生於憂患，死於安樂

在法蘭西共和國和美利堅合眾國登上歷史舞台之前，尼德蘭共和國是人類有史以來最強大的共和國。房龍在談及尼德蘭的「黃金時代」時讚美說：

> 在歐洲各國中，尼德蘭聯省共和國史獨一無二的。歷史上曾經存在過其他形式的共和國，從古代雅典和斯巴達到後來的威尼斯和瑞士聯邦。但是，歷史上從來沒有出現過由第三等級──中產階級建立並占統治地位的共和國。

但尼德蘭的黃金時代只維持了短短一個世紀，遠不及羅馬帝國那麼長。房龍對尼德蘭的衰落痛心疾首地評論說：「看哪，多麼令人吃驚啊！建立多年的尼德蘭共和國瓦解了！董事會和董事長帶頭逃亡了，股東們則心甘情願在全新的基礎上被重新組合。」他用公司解體的比喻來描述尼德蘭的急劇衰落──尼德蘭共和國被拿破崙的鐵蹄顛覆，再也無法重現十七世紀的榮耀。

十八、十九世紀之交，在喀爾文主義者凱波爾擔任首相期間，尼德蘭一度再現活力。當時，面對現代社會碎片化的危機，面對基督信仰的急速世俗化以及現代主義的猛烈衝擊，凱波爾以牧師、神學家、新聞記者、大學教授、政治活動家乃至政府首腦的多重身分，用正統基督教信仰真理予以回應。

凱波爾不單單是尼德蘭的凱波爾，更是世界的凱波爾；不僅僅是十九世紀的凱波爾，更是「今天」的凱波爾。凱波爾、巴文克以及新喀爾文主義未能在尼德蘭本土長成參天大樹，卻漂洋過海在美國生根發芽。

美國神學家理查德茅指出：「今天的美國人正生活在一個『凱波爾時刻』。」在經歷基要派信仰從公共話語退卻的失敗之後，越來越多美國基督徒意識到，基督信仰需要一種公共視野和公共分析能力，而那正是凱波爾的長處。

凱波爾在信仰衰退的時代向同胞發出疾呼：尼德蘭是「受過洗禮」的國家，應該給予基督教特別的尊重，至少國家應該廢除不利於自由傳揚福音的所有法律障礙。然而，凱波爾面對一個世俗化和多元化的社會，其神學不是開創性的，而是反應式的，他要致力於建立的基督教國家，不是奧古斯丁式的上帝之城，而是舊約中猶太式的逃城。凱波爾的成功中已然埋下失敗的因子。

凱波爾的努力只是迴光返照。尼德蘭的衰落伴隨著基督教信仰的喪失和改革宗教會的衰微。如今，尼德蘭是歐洲最世俗化的國家，在安樂死、墮胎、同性婚姻合法化、死刑、性交易合法化等議題上，社會主流輿論支持極端自由派立場。[3]尼德蘭走向衰落並逐漸喪失清教徒的信仰和保守主義的觀念秩序，有六個重要原因。

原因之一，喀爾文宗是最接近聖經真理的新教宗派，但若用不太貼切的比喻，它也只是如同「瞎子摸象」一般摸到大象最美妙的那部分，而不可能掌握百分之百的真理。換言之，在其他宗派那裡也有上帝的啟示，也有喀爾文宗可取長補短之處。如果喀爾文宗在某一國一枝獨秀，反倒會窒息信徒追求真理的激情。尼德蘭的情形便是如此，當喀爾文宗的政治人物掌權後，熱衷於內鬥和清除異端、標榜誰才是正統。教義變教條，宗教自由市場消失，教會和國家的活力與創造力也喪失。國內如此，海外亦如是。一六五二年，尼德蘭東印度公司在好望角成立前哨所，後來發展成南非共和國。在南非占主流地位的教會，是尼德蘭本土之外最大的尼德蘭系統的改革宗教會，卻長期支持白人政府的種族歧視和種族隔離政策—反對種族隔離的黑人領袖艾倫．布薩克（Allan Boesak）在鬥爭也採取喀爾文主義者的文化概念，指斥種族隔離政策抵觸了喀爾文主義的理想。直到南非取消種族隔離制度之後，南非改革宗教會才為此公開道歉。

原因之二，尼德蘭過度卷入歐洲的大國衝突，熱衷於爭奪歐洲霸權。「共和國以體面的身段在歐洲發揮作用，卻損害了她先前的強大地位。」在一百多年間，尼德蘭與所有歐洲強國都發生過曠日持久的戰爭，除了必須面對的獨立戰爭之外，有的戰爭是可以避免的。有幾場戰

爭不是為了捍衛新教信仰，而是維護面子和利益，戰爭的結果往往得不償失。一六七二年，早就覬覦尼德蘭的海外貿易的法國，派遣龐大的陸軍入侵尼德蘭，兵員之眾遠超過尼德蘭所能動員的兵力人數。尼德蘭無力抵抗，被迫使出獨立戰爭中在萊頓用過的絕望戰術──破堤，此舉果然擊退法軍，尼德蘭也元氣大傷。英國趁其衰弱之際，大舉對外擴張，從此凌駕尼德蘭之上，成為十八世紀全球貿易之霸主。在十八世紀初的歐洲，英國迅速崛起，奧地利力量倍增，普魯士和俄國開始扮演領頭角色，尼德蘭未能適應新時代的格局，找不到自己的位置，逐漸失去號召力。

原因之三，尼德蘭人口、國土有限，國內消費市場狹小，過度殖民擴張，讓自己成為頭重腳輕的「泥足巨人」。一開始，尼德蘭的海外殖民地還能扮演「輸血者」功能，為共和國帶來滾滾財富；然而，維持海外殖民地需要共和國付出天文數字般的軍費和人力，尼德蘭這個小小的母國無法有效管理和經營人口及面積超過它幾十倍、幾百倍的海外殖民地，後來演變成被迫向遍布全球的殖民地輸血，致使母國的經濟難以承受、形成愈演愈烈的惡性循環。與人力和財力更充沛的英國和法國相比，「尼德蘭缺乏保持自己原先擴張速度所需的資源」，這種先天不足是無法在短期內改善的。歸根到底，十八世紀時，尼德蘭被迫將歐洲霸主的王座讓位於英國和法國，其原因與二十世紀中葉英、法兩國在二戰後國疲民弱，被迫讓位於人口和資源更強大的美國和蘇俄正相同。

原因之四，國際貿易的成功、物質生活的富裕、銀行及信貸業的繁榮，使金融寡頭和中產階級喪失了清教徒勤儉奮發精神，耽於享樂和不勞而獲的投機。這使得從英國和歐洲國家避難到尼德蘭的清教徒們選擇離開、奔赴美洲新大陸。「整個共和國的男男女女，那些在一個世紀前在饑餓、圍攻和瘟疫面前沒有屈從外國意志和外國教會的人，現在變成什麼樣子呢？他們退化了，退化成一群生活優裕和自滿的食利者，活力和進取心都煙消雲散。他們的金錢都用於投機活動，指望利用利息維持舒適的生活。如果說十七世紀是財富積累的時期，十八世紀就是享受財富的時期。」由此，尼德蘭付出的代價是巨大的，人力和財力都被消耗殆盡，個人的創新精神也被扼殺。任何改革都不受歡迎。鐵路被滿懷狐疑的目光注視著，因為運河船隻提供了各種基本需要。阿姆斯特丹交易所引發的金融危機，影響到全球經濟，跟當代西方的金融危機如出一轍。

原因之五，尼德蘭人對商業利益過度看重，逐漸超過宗教感情和民族感情。外國觀察者對此現象感到驚訝：一些尼德蘭商人嫉妒尼德蘭東印度公司的特權，竟用資金幫助和支持英國、丹麥、法國的東印度公司跟本國的東印度公司作對。他們出資扶植敦克爾克的法國私掠船，這些私掠船有時劫掠他們同胞的商船，他們只要能從中分贓，全然忘記了法國是天主教的敵國。尼德蘭東印度公司的董事們宣稱，他們奪取的要塞和堡壘不應被看作國家的戰利品，而是商人的私人產業，「商人有權把這些商業賣給任何人，即使是西班牙王國或尼德蘭共和國的其他敵人」。尼德蘭的商人振振有詞地聲稱，「在尼德蘭，商人是國王」。在尼德蘭與法國交戰期間，尼德蘭商人仍與法國保持貿易聯繫，打著尼德蘭旗號的船隻，向法國運送貨物。商人也傾向於不支持海外傳教事業，還認為傳教士阻礙他們發大財。[4]

原因之六，尼德蘭的政治制度未能確立和穩定。在中央和地方的關係上，共和國如同邦聯制，邦聯制可以保障弱勢邦的權益，卻造成中央政府過於軟弱。缺少強有力的中央政府，使共和國在國際競爭中處於不利地位。比如，緊迫的軍備計劃長期停留於一紙空文。這也是美國建國初期，國父們發現邦聯制運作不暢之後迅速改為聯邦制的原因。另外，共和國與王國幾經轉換，議會與奧蘭治家族的權力分割曖昧不明。奧蘭治家族的親王們往往在國家出現危機時挺身而出，以傑出的軍事才能和政治手腕阻擋外國的侵略，繼而要求更大的實權，這樣勢必與議會發生衝突。金融寡頭操縱的議會，害怕奧蘭治家族演變成法國國王那樣的絕對君主，千方百計排斥其參與政府決策，甚至出現兩段「無執政王時期」。尼德蘭並沒有制訂出一份英國式的確立君主立憲政體的法律，國家的資源和人才在此起彼伏的內鬥中消耗殆盡。

以上六個原因，導致尼德蘭的「黃金時代」戛然而止。

◎尼德蘭體系像軟體的一點零版本，英國是二點零版本，美國是三點零版本

尼德蘭的衰落及喪失清教徒的觀念秩序，並不意味著新教倫理與資本主義精神的熄滅，上帝有其美好而宏大的計畫，超乎人的所思所想。文明的火種繼續傳播，尼德蘭退出國際舞台的中心之後，取而代之的是英國。十八世紀，新興海洋秩序的中心渡過北海，從阿姆斯特丹轉到倫

敦—英國與尼德蘭之間，有著明晰綿密的傳承關係。

奧蘭治的威廉三世（William III），是「沉默者」威廉的曾孫，他出生即繼位為奧蘭治親王，但尼德蘭議會拒絕承認其為執政王，並將其當作「國家的人質」控制在手中。在宛如囚徒般的童年時代，幸運的是，喀爾文主義神學家科內利斯．特利格蘭德每天都為小親王講授宗教改革的教義知識。在喀爾文神學的「預定論」課程學習中，威廉深信自己有著神聖眷顧的使命，注定要在神佑下改變奧蘭治家族和共和國的歷史命運。「堅持不懈」的家訓（後來也成為尼德蘭的國家格言），不但是曾祖父「沉默者」威廉的座右銘，更是他奉行一生的信念。

在威廉二十二歲那年，即一六七二年，英法兩國聯合進攻尼德蘭。禍難當頭，造成尼德蘭共和國的大震盪與政變，史稱「災難年」。

年輕的威廉三世被任命為陸海軍統帥。當時，英國的白金漢公爵警告說：「親王殿下，難道你沒有看出你的國家已經失敗了嗎？」威廉堅定地答覆：「我的國家是很危險，但是我不會眼睜睜的看著她失敗，因為我會戰死在最後一道壕溝裡！」這句話成為他的傳世名言。

威廉以出色的戰績證明，他不愧為英勇善戰的奧蘭治家族的後代。這場戰爭十分艱苦，但當尼德蘭人奮戰到第二年底時，法國軍隊已被趕出國土。威廉三世之威信達到頂點，他得到「護國英雄」的稱號，其能力獲得公認，在歡呼聲中就任尼德蘭共和國執政。威廉三世挽救了奧蘭治家族，挽救了尼德蘭共和國，也維持了尼德蘭海上殖民帝國的穩定。

一六八八年，英國面臨一場嚴重的政治危機。國王詹姆斯二世（James II）企圖重新將天主教定為國教，眾叛親離。作為其女婿的威廉看準時機，得到尼德蘭議會批准，親率尼德蘭大軍渡過英吉利海峽，登陸英國，廢黜詹姆斯二世。此後，威廉與妻子瑪麗二世（Mary II）共治不列顛，他們共治時期被稱為「威廉和瑪麗」。威廉成為「英國國王兼尼德蘭執政」，這是英荷兩國在歷史上唯一一次被劃到同一君主名下，形成「共主邦聯」。

自從一六七二年成為尼德蘭執政後，威廉即號召全歐新教徒，抵制法王路易十四的霸權，被新教徒視為「新教英雄」。威廉以英、荷「共主邦聯」國家元首的身分，帶領新教的英、荷兩國對抗天主教法國，鞏固了新教信仰及君主立憲政體。由此，英國得以分享尼德蘭的信仰與文明，大英帝國部分地繼承了尼德蘭殖民帝國的衣缽。

尼德蘭和英國的信仰及政治傳統，更深深影響了大西洋彼岸的美

國。十八世紀末獨立的美國的制度選擇與尼德蘭高度一致。一八九四年，一位美國歷史學家如此寫道：「我認為，尼德蘭起義和尼德蘭的成功是現代科學和現代文明的開始……對於真正的自由愛好者而言，尼德蘭是現代歐洲的聖地。」在剛剛獨立不久的美國，人們熱情讚美早期的尼德蘭是宗教自由的安全港、美洲殖民者的聖地、西方憲政主義的溫床。美國人特別注意到尼德蘭起義和美國革命、一五七九年的尼德蘭《誓絕法案》和一七七六年的美國《獨立宣言》、一五七九年的烏特勒支聯盟和一七八一年的美國邦聯條例之間的相似之處。還有一些人看到威廉植根於「自然法和神法的權利、自由和特權」的「清晰的真理」與傑佛遜植根於「自然法和自然的上帝的生命、自由和追求幸福」的「不證自明的真理」之間的相似之處。

尼德蘭的經驗激勵和啟迪了美國的國父們。無論政治立場如何，美國的國父們都從尼德蘭的經驗中為美國憲法和憲政尋求根據。約翰．亞當斯寫道：「這兩個共和國的原型如此類似，以至於其中一個的歷史會被人看作是對另一個的轉抄。」傑佛遜稱讚尼德蘭的自由鬥士說：「熱愛自由，勇敢地保衛自由，她是我們偉大的榜樣。」詹姆斯．麥迪遜（James Madison）論證說：「尼德蘭的例子證明了寬容不從國教派是安全的，更是有用的。」

此外，早期尼德蘭共和國發展出的大量法律和政治的核心觀點和制度—聯盟和聯邦主義，明確列舉的權力和權利、權力和特權的分立—都與年輕的美國的國家和聯邦憲制有明顯的相似之處。亞當斯、麥迪遜和漢密爾頓，都表達了對尼德蘭共和國思想遺產的關注，大量來自尼德蘭的革命性觀念—大眾主權、自然權利、社會契約、成文憲法、根本法、憲政自由和其他—在革命前和革命後的美國都得到不同程度的強調和適用。

美國歷史學者沃爾特．拉塞爾．米德（Walter Russell Mead）認為，海權的現代版本由尼德蘭發明，尼德蘭創建於十七世紀的聯邦共和制度、全球貿易、投資和軍事力量體系是那時世上的奇蹟，令世人歎為觀止。這一體系的諸多基本特點在隨後的歲月中被英國人和美國人採納：

> 尼德蘭體系就像操作軟體的一點零版本，當今世界仍有很多國家運行這一系統。十八世紀開始，英國推出二點零版本；到

二戰後，美國推出三點零版本。過去四百年的世界史可用十個字母歸納：海洋秩序的領導權從尼德蘭共和國（U.P.）轉移到大不列顛聯合王國（U.K.），並最終轉移到美利堅合眾國（U.S.），也就是世界權力的故事從尼德蘭到英國再到美國（U.P. to U.K. to U.S.）。

有趣的是，二十世紀最偉大的美國總統羅納德．雷根（Ronald Wilson Reagan），有一個意味深長的綽號「荷蘭人」。據雷根傳記作者莫里斯稱，雷根出生時體態豐腴，哭聲甚是響亮，老雷根便給嬰兒取了諢名「荷蘭人」，從此這個綽號與雷根形影相隨一生。

這個體現美式幽默的綽號，顯示了尼德蘭人以某種特別的方式在美國的復活（雖然雷根為蘇格蘭及愛爾蘭後裔，其家族並無荷蘭血統）——雷根有著尼德蘭人強健的體魄和冒險精神，他在年輕時代當救生員期間，拯救過七十七個人的生命；而作為堅定的保守主義者和虔誠的基督徒的雷根，更是觀念秩序層面的「荷蘭人」。

---

1. 日本學者上田信在《海與帝國：明清時代》一書中指出，以明帝國開國君主朱元璋為例，他要想打造的帝國，是以貨幣經濟不順為前提而設計。首先，交易時不再使用白銀，以實物交易為目標；不向人民徵收稅金，直接徵收生產物及勞動力。在此前提下，必須控制國民的人身自由。再者，因為擔心貨幣經濟從統治區域外侵略帝國，對外交易不再委託給民間人士，採行由朝廷直接管理的辦法。↩
2. 十九世紀到台灣宣教的英國長老會宣教士甘為霖（William Campbell）反思說：「這段福爾摩沙教會史告訴我們，一心只想積極開展傳教範圍，卻沒有提供適當措施來滿足那些棄絕偶像崇拜的改信者的精神需要，這種傳教政策的效果是極其可疑的。傳教工作只要和人有關，就沒有什麼方便、表面、迅速的方法，可以讓改信者經受不斷的誘惑和嚴厲的迫害而不動搖。」↩
3. 一八〇九年，每十個尼德蘭人中有六人自稱是新教徒；一九九〇年前後，約半數尼德蘭人為不信教者；一九九五年，無神論者的比例達百分之六十二。不信教人口的增長使改革宗教會損失巨大：一八九九年，教徒人數占總人口的百分之四十八點六；一九七一年，減少到百分之二十三點六；一九九七年，為百分之十七；一九九五年，為百分之九。↩
4. 今天的美國也屢屢出現權力階層為私利而突破價值底線乃至出賣國家利益的醜聞。二〇二〇年四月十七日，一名記者在白宮關於中國病毒的簡報會上指出，美國情報顯示中國病毒可能來自武漢的實驗室，另一份報告稱，歐巴馬政府時期的國立衛生研究院（NIH）在二〇一五年向該實驗室提供了三百七十萬美元的贈款。歐巴馬若知情，儼然涉嫌叛國罪；若不知情，則涉嫌瀆職罪。而歐巴馬時代的副總統、二〇二〇年民主黨總統候選人拜登（Joe Biden），放任其兒子利用特權到烏克蘭和中國等國撈錢，甚至在

生產監視器的公司領乾薪，而該公司將產品出口中國，供新疆的集中營使用。主流媒體及司法機關對此放任自流。這些例子都表明，今日美國的政治生態何其敗壞，而這正是喪失清教徒觀念秩序及精神和心靈秩序的惡果。

帝王榮耀在乎民多；君王衰敗在乎民少。

—《舊約．箴言》，14：28

第四章

英國：從蠻荒孤島走向世界帝國

英國人以良好的判斷力──如它們的哲學家所說的「常識」──來面對世界，這種判斷力使他們安然度過混亂時期，在現代性較晚期階段的今天，它仍然激起了我們的共鳴。

──格特魯德．希梅爾法布（Gertrude Himmelfarb），
《現代性之路：英法美啟蒙運動之比較》

西元五五年八月底的一個午夜，羅馬帝國高盧行省總督凱撒率領兩個軍團和八十艘船隻，向不列顛揚帆出征。羅馬軍隊打敗了島上的土著，第一次將這個海島與偉大帝國聯繫起來。此後，不列顛成為羅馬帝國的行省達四百年之久。羅馬傳教士到島上傳教，帶去新的信仰，它以驚人的速度傳播開來。他們還帶去新的政治制度，包括教會機構。

羅馬帝國衰落時期，放棄了不列顛島。後來，盎格魯─撒克遜人來到這裡，島上進入列國爭雄時代。五九六年，傳教士奧古斯丁赴不列顛傳教，經過幾代傳教士的努力，島上居民大都皈依了基督教。六六四年，不列顛各教會召開惠特比宗教會議，英吉利成為基督教世界的一員。

第二次征服發生在一〇六六年，英格蘭國王「懺悔者」愛德華（Edward the Confessor）逝世，膝下無子，引發王位繼承問題，諾曼第公爵的私生子威廉（William I）與愛德華的妻兄哈羅德．戈德溫森（Harold Godwinson）皆聲稱有王位繼承權。哈羅德匆匆加冕，稱哈羅德二世。威廉率六萬大軍登陸英格蘭。雙方在黑斯廷斯展開大戰，哈德羅及其兩位弟弟皆戰死沙場。威廉進軍倫敦，登基稱王，是為威廉一世。

威廉一世保留了盎格魯─撒克遜人的習慣法，將英格蘭劃分為三十六個郡，以「王廷」取代「賢人會議」。王廷由主教、修道院院長、大地主組成，每年召開三次會議。國王另有由親信組成的內圈組織，稱為

「小會議」。後來，王廷擴大成國會，小會議演變為政府。諾曼征服是英國歷史的轉折點，弗蘭克．斯丹頓勛爵指出：「無論遲早，英國人生活的各個層面，都因為諾曼征服而被決定性地改變。」

羅馬帝國的征服和諾曼的征服，讓英國跟歐洲密切互動，但英國不同於歐陸國家。從《大憲章》時代開始，英國就走上了與歐陸迥異的道路。而英國的清教徒改革更讓英國模式得以強化，近代化的三大效應：磁鐵效應、酵母效應和馬太效應幾乎同步在英國發生。

英國有自己的啟蒙運動，歐陸的啟蒙運動由無神論的知識分子領導，英國的啟蒙運動由清教徒主導。英國的啟蒙運動有三個重要標誌：亞當．史密斯的經濟學、埃德蒙．伯克的政治學以及最具英國特色的衛斯理教派。法國思想家孟德斯鳩（Montesquieu）說，英國人「比地球上任何其他人更清楚地了解如何尊重這三個巨大的優勢—宗教、商業和自由」。稍後，托克維爾也指出：

> 在英國，我還欣賞我很久以來一直都失去的東西—宗教與政治世界的結合，公共美德與私人美德的結合，基督教與自由的結合。

英國的啟蒙運動興起於「對宗教的虔誠」，「沒有必要去推翻宗教本身，因為這裡沒有教宗，沒有宗教裁判所，沒有耶穌會會士，沒有專斷的教士」。於是，奇蹟在這個島嶼發生了。

第一節　不列顛從蔚藍色的海洋中崛起

◎保護人身自由和私有產權的《大憲章》

自以色列民族之後，英國人亦以上帝的選民自居，正如英國詩人詹姆斯．湯姆遜（James Thomson）之吟唱：

> 當不列顛尼亞奉天承運。率先從蔚藍的海洋中崛起，這是上帝特許的土地，守護天使齊聲唱響這一曲。統治，不列顛尼亞！不列顛尼亞統治著海浪；不列顛人永不、永不、永不成為奴隸。那些國家不如你蒙福，暴君必定依次隕落；當你自由地

強大興盛，他們全都恐懼又嫉妒。

一六四七年八月，內戰後的倫敦百廢待興，國會任命模範軍司令湯瑪斯．費爾法克斯（Thomas Fairfax）擔任倫敦塔的巡警官。他上台後做的第一件事，就是要求將倫敦塔的鎮塔之寶帶到他面前。這件鎮塔之寶，不是皇冠，不是權杖，而是一張不起眼的、已乾透的羊皮紙，其拉丁文字跡難以辨認。

費爾法克斯虔誠地說：「這就是我們為之英勇奮戰的，也是我們必須繼續維護的，願上帝幫助我們。」這份文件就是大名鼎鼎的《大憲章》（The Great Charter）。對英國人來說，《大憲章》是重要性僅次於聖經的文本。

由坎特伯雷大主教史蒂芬．朗頓（Stephen Langton）起草的《大憲章》，是封建貴族用來對抗國王約翰（King John）的封建權利保障協議，要求王室放棄部分權力，保護教會權益，尊重司法程序。《大憲章》是英格蘭議會接收國王的行政及立法權的起點。一二一五年六月十五日，約翰王迫於壓力簽署了這份政治性授權文件，《大憲章》首次成為英國的法律。[1]

《大憲章》的文本瑣碎平淡，最值得注意的是第三十九條：「任何自由人，如未經其同級貴族之依法裁判，或經國法判決，皆不得被逮捕，監禁，沒收財產，剝奪法律保護權，流放，或加以任何其他損害。」這是對人身自由和私有財產明確的保護。法學家丹寧勛爵（Denning）評論說：「《大憲章》是所有時代最偉大的憲法文件，是個人反對專制政權、贏得自由的基石。」邱吉爾指出：「大憲章的重要性不在於具體的條款，而在於廣泛地確立這樣一條原則：國王也要服從法律。國王不應該服從哪個人，但應該服從上帝和法律。這一點已經明確。個人統治是不允許的，它很容易變得專橫恣肆，反覆無常。」被《大憲章》奉若神明、不惜以明文形式規定下來的，正是國家最高的權力—這種最高權力，不是行政權，而是一套確定的法律原則；行政權若與之衝突，則法律高於政府，英國法學家約翰．福蒂斯丘（John Fortescue）幽默地指出：「國王不得不經人民同意而改變法律，就像一個頭顱不能改變軀體的肌腱」。

《大憲章》是英國史上最偉大的奠基性文件。它不是突然被嵌入英國社會和歷史中的，它是在它們中間長出來的—它是英國歷史傳統的產

物。後代英國人對《大憲章》的內涵進行擴張解釋，直至其成為適用於所有社會群體的權利憲章，而非少數權貴階層的奢侈品。

《大憲章》影響了英國歷史的走向，也成為所有「英語民族」共同的政治遺產，歷史學家W．S．麥克尼評論說：「《大憲章》與英國的權利與法律發展密切聯繫，它的出現，宣告了文明社會最有價值的政府體系在其成長的道路上邁出了關鍵的第一步。」。一九五七年，美國律師協會在簽署《大憲章》的蘭尼美德建造了一座「大憲章紀念碑」，碑上的題詞是：「紀念《大憲章》，法律下自由的象徵。」美國人從《大憲章》中汲取精神資源，使之成為美國精神的組成部分，美國建國之前就出現了多份模仿《大憲章》的文件。[2]

◎國王只有「在國會」才是國王

一九四一年五月十日晚，德國空軍轟炸了英國下議院。兩年多以後，戰局逆轉，勝利的天平倒向英國一邊。一九四三年十月二十八日，邱吉爾向暫時在上議院開會的下議院議員們發表了以重建下議院為主題的演講。邱吉爾說：

> 我們極其重視議會民主制的存亡。在這個國家這是我們戰鬥的目標之一。我們希望看到我們的議會是一個有助於自由辯論的強大的、簡便的和靈活的工具。……在這場戰爭中，下議院證明了自身是政府賴以依靠的堅強基石。正是沒有對下議院失去信心，政府才能夠應對最恐怖的緊急狀態。下議院表明自身可以鎮靜自若地面對國家瓦解的可能性。……我們將在舊有基礎上重建下議院，它是完整的，原則上在其舊有的維度之內，而且我們要盡可能利用被破壞掉的牆壁。[3]

議院的建築會被摧毀，但議院的精神永在。

《大憲章》的目的是要防止個人獨裁。然而，國王的力量過於強大，遠超過任何一名顯要貴族，也超過大多數顯要貴族的聯合。如果缺乏民主監督機制，紙上的權利什麼價值都沒有。在盎格魯圈，權利傳統上和代表機關聯繫在一起。為了使王權受到一定限制，只靠貴族的傳統特權是不夠的，必須有更強大的反抗力量。十三世紀中葉，「國會」這

一新名詞在英國出現了。一開始，它的概念很模糊。兩三代人之後，慎重的政治家發現，要統治英格蘭，國會同國王一樣不可缺少。任何重要的法案只有經過國會批准才能生效。

英國憲政的進步，其標誌就是國會制度的不斷發展，國會是實現憲政的最主要機構。沒有獨立、地位至上的國會，就沒有英國憲政。英國歷史之初的「賢人會議」和「庶民會議」並沒有實際權力，直到《大憲章》簽署後，才奠定國會的初始地位。英國國會運行時間之長、權力之大，舉世無雙，如史家所說：「英國國會之全備，古來萬國，未見其比。」雖然其他歐洲國家在中古時代也出現過國會，但「半途廢滅者有之，氣息奄奄，僅保命脈者有之，皆無足觀」，「獨英國國會，以自然之情勢，為自然之發達，以漸成今日完備狀況」。

《大憲章》簽署後不久，約翰王毀約，開啟戰爭，卻在戰爭期間突然死去（據傳是被毒死），其九歲兒子亨利三世（Henry III）繼位。一二六一年，亨利三世對國會和貴族發動戰爭，卻在戰場上敗北。一二六五年，亨利三世被迫在威斯敏斯特召集議會，這次會議是在同一地點召開至今的英國議會的起點。當時，由每個郡派出兩名貴族，由每個市鎮派出兩名自由民，上述代表通過直接選舉產生。兩類人各自開會，十年後才第一次碰面，各坐一邊，形成上院和下院。至一二九五年，奠定完全國會之雛形。

國會上下兩院激烈爭權，下院代表的平民階層力量崛起，法國歷史學家基佐（Guizot）描述說：「紳士們、小業主們、市民們一心專注於改良他們的土地，擴大他們的貿易資本，日漸發財致富，信用亦與日俱增，相互聯絡得更親密，他們正在把全體人民吸引到他們的影響之下，幾乎在不知不覺中掌握全部的社會力量，這是權力的真正來源。」一六二八年，下院成員的財富比上院成員多兩倍。上院喪失一系列重要權力，下院成為真正的國民代表，並確立由下院多數黨組閣的內閣制度。英國人認為，議會不僅是代表們聚在一起決定國家大事的地方，也是法治的最高監督者和個人自由的最後防護欄。

一六四二至一六八八年，英國革命幾經反覆，議會內閣制度不斷演化，形成立法權和行政權相結合的「君主議會內閣制度」。當哥倫布朝著美洲大陸出發之時，國會、陪審團制度、地方自治以及新聞自由的萌芽破土而出，至少已處於早期發育階段。阿克頓敏銳地發現，在英國的權力結構中，國會高於國王：「議會授予王權，並在一定條件下授予。

議會成為行政及立法中的最高權威。國王成為它的僕人，很容易因為他們自己或他的大臣們而遭到解僱。」

十七世紀，歐洲大部分國家的議會已消失，只剩下波蘭、匈牙利、瑞典和若干日耳曼小國還存在議會，絕對君主專制大行其道。誰也沒想到，宗教改革之後趨於成熟的英國議會制度和代議制政府原則，從英國傳播到歐陸，又從歐陸傳播到全世界，帶來十八、十九世紀「代表大會制度」的「總復興」。在此意義上，英國是「議會之母」的「英國中心主義」是有道理的。

◎普通法是英格蘭人自由的基礎，十二位陪審員就是十二位國王

一九四二年，利物浦救護車隊員杜姆貝爾因車上放著一袋肥皂片，被警察截停。警察懷疑他是小偷，將其拘捕。杜姆貝爾被證明無罪後，控告警官「非法禁錮」。上訴法院斯科特法官認為，這雖然是一個很小的案件，其重要性卻不容忽視：「英國對個人自由的尊重與無罪推定的原則，在警方執行拘捕任務的時候也應該適用。……人身自由是要靠堅持個人的權利保障的。這裡所說的個人權利，主要的，除了人身保護令所賦予的外，還有來自普通法的權利，那就是，一個人受到人身侵害，亦即所謂『非法禁錮』時，可以要求賠償，因為這個侵害干預了人身自由。」法官判決杜姆貝爾申訴，可獲得國家賠償。這是英國法官判案時引用普通法的案件之一。[4]

普通法系，又稱英美法系或海洋法系，起源於英格蘭，目前全球超過三分之一的人（約二十四億）生活在普通法法轄區。該法系與歐陸法系（又稱「大陸法」）並稱為世界兩大法系。英美法系的特點是判例法，即反覆參考判決先例，然後產生類似道德觀念的普遍的、約定俗成的法律。

英格蘭的普通法是歐洲最早的國家法，它最早適用於整個王國。普通法並不是一整套系統的法律規則，也不關注統治者或臣民的責任問題，它更多的是對過去法律智慧的終結，把歷代有經驗的法官的判決搜集起來，以尋求在法律程序中實現公平正義的原則。而在此後，它對於塑造和保護個體自由方面發揮了異常重要的作用。普通法堅持訴訟程序中的所有各方包括政府乃至國王本人，都必須適用於相同的法律、相同的訴訟證明標準和相同的公正原則。在普通法下生活幾個世紀的英國

人，必然產生一種「盎格魯—撒克遜氣質」。

普通法背後有一整套習俗，如丹麥人和他們之前的撒克遜人帶來的規矩，如從羅馬法典中摘出來的法律格言，不管其來源是什麼，它們在爐火鍛造中形成普通法。英格蘭形成普通法傳統，原因之一是英格蘭不處於羅馬教廷直接控制之下。中世紀權力遍及歐洲的羅馬教廷用教會法實施統治，而英國的天主教會一直未能在英格蘭施行教會法。

很難給普通法下一個明確的定義。英國法學家、王座法院首席法官愛德華．柯克（Edward Coke）認為，英格蘭普通法的主要內容是土地法和正當程序，它們一起構成「英格蘭人的自由」的基礎：

> 法律乃是理性之完善，它教導有用而必要者，禁止與其相悖者。法律乃是一種公正的獎懲體系，鼓勵正當者，而禁止與之相悖者。

在愛德華．柯克的定義中，普通法包括習慣，也包括令狀、檔案、基本原理和自然法本身，所有這些由法律的理性融為一體。英國法學家布萊克斯通（William Blackstone）的定義更乾淨利落──普通法由習慣和基本準則構成，他在普通法中看到了「整體的精緻均衡」，既具有「古代的簡潔之高貴典範」，又具有「現代技藝的更為嚴謹的細化」。布萊克斯通將普通法定義為習慣法，是「比記憶和歷史記載更為遙遠的古老習慣」，一種習慣，只要當它「自人們記不起的時代起就一直被人們作為法律而遵守」，就可以算作普通法。

普通法還有一個重要特徵，即陪審團制度。案件不是由法官裁定，乃是由十二名宣誓人裁定，這十二個人由外行的普通民眾所組成，卻讓國王亦為之折腰。詹姆斯國王曾吩咐侍從：「你們擺好十二把交椅吧，我要接待十二位國王呢。」法官的地位類似於體育比賽的裁判，主持法庭上的程序進行並防止陪審員受到不全面的觀點或不正當的證據的影響；而律師則類似於競賽的隊員，試圖通過自己的表述來說服陪審團接受己方的證據，作出有罪或無罪的判決。

唯有英國形成了陪審團制度，這也是托克維爾的民情決定論──唯有在英國，每個村落，不論多小，都能找到騎士、鄉紳、非貴族出身的地主，或者自由佃農、自耕農，他們擁有足夠的財產，受過相當的教育，足以組成陪審團。福蒂斯丘認為，「這王國的法律實實在在是最好

的」，他把法蘭西憲兵長官主宰下祕密而草率的審判、刑訊的濫用和證明程序的欠缺，與英格蘭的制度作了比較，認為後者避免了所有的邪惡，最值得稱道的是它獨一無二的陪審團制度。

英國的憲法是基於普通法和習慣法傳統。有人說英國沒有憲法—這只是指英國沒有全部成文、法典化、體現在某單一文本之中的憲法。實際上，英國確實具有一套「賦予政府權力並起限制作用的規章、習俗和共識」，從此意義上說，英國是有憲法的。英國憲法「不是被人為地發明或設計出來的，而是自然衍生的，某些政治事實逐漸積累，形成憲政規則」。除了柔性、部分成文但並非法典化之外，英國憲法還呈現為四個特點：立憲君主制、議會主權制、代議制民主、法治社會。

◎建構在勞動與理性之上的資本主義精神

十八世紀的英國，擁有一直保持獨立的普通法法院、活躍的議會、有法律保護的不同宗教信仰以及多種不同類型的官方教會。如果從英吉利海峽向大陸望去，從法國一直到土耳其再到中國，都是一片專制王權的海洋。所以，英國人當然為他們能生活在一個擁有個體自由和權利的國度而感到慶幸，他們為他們的法律、個人、自由和民選政府感到自豪。因為私有財產得到保障，英國人對勞動的態度就跟歐洲人完全不同；因為理性精神的發育，宗教改革的風潮刮來時自然水到渠成。

宗教改革前，英格蘭早已具有資本主義的外在形式，及資本主義的內在精神：勤奮工作，節省時間和勞力，為利潤再投資。法國史學家布勞岱爾說：「貨幣等於城市。」整個英格蘭正是一個大城市，這個古老的「店主之國」沒有單獨的布爾喬亞階級，每個英格蘭人都是布爾喬亞階級的一員。英格蘭水上交通發達，雇傭勞動力無所不在，有著規範的和嚴格監控的價格機制，行會和同業組織遍地開花。十三世紀中葉，聖方濟會修道士安格利克斯在其編纂的百科全書《物之屬性》中寫道：「英格蘭是強大的國家，也是頑強的國家，它是世界最豐饒之角。」

英國建立起了比歐洲大陸所有國家都優異的財政管理制度。與法國相比，一七八〇年，法國人口為兩千五百萬，英國人口僅九百萬，但在公共信用方面，英國的能力總是要強於法國。一六九七年，當法國正在經歷九年戰爭所帶來的經濟疲軟之時，一位法國人滿懷嫉妒地提出疑問，為什麼英國這個表面上如此貧窮的國家「能負擔的債務比我們還要

重」。英國歷史學家勞倫斯．詹姆斯（Lawrence James）指出，在面臨危機的時候，英國能夠在不增加稅收的情況下募集到巨額資金，即後來所謂的「國債」。「國債」之所以被民眾信賴，是因為國王的官吏們真正將議會的意見以及新聞媒體的反響放在心上，如此各階層之間可以取得共識，而在歐洲大陸很難看到這種情形。

英國人所享有的衣食住行的水準，在歐洲遙遙領先。尼德蘭是十五、十六世紀歐洲最富裕的地區之一，尼德蘭人的評價最有代表性：來自安特衛普的商人范梅特倫說：「英格蘭人食不厭精，膾不厭細，享用大量肉食。英格蘭人衣著優雅，輕巧而昂貴。」一五六〇年，另一位尼德蘭人、內科醫生萊姆紐斯訪問英格蘭的觀感是：「英格蘭熙熙攘攘的大城市，富饒多產的土壤，淙淙的泉流和浩蕩的江河，結隊成群的牛羊，神奇的織布和製衣技術，更有商賈如雲，在這裡從事貿易，交換商品。」十七世紀末，英格蘭人毫不懷疑自己生活在全世界最富庶的國土上。較之歐洲其他國家的貧苦勞動者，英格蘭製造業工人吃得更肥美，喝得更香甜，住得更舒適。較之任何其他國家的人民，他們從工作中賺得更高工資，在衣食上花費更多金錢。

十二至十三世紀以降，英格蘭非凡的財富從公共建築，尤其是遍布全國的巍峨的主教大教堂和地區教堂中可以看出來。很多城鎮和村莊都有華麗的、造價高昂的教堂，大多始建於中世紀晚期，印證了英格蘭的財富分布廣泛。英格蘭大多數的鄉村教堂都比歐洲類似的教堂更壯觀。

由於經濟發達、政治開明、法治普及、教育推廣，英格蘭社會的一個驚人表徵是：普通民眾系統性地消除儀式、魔力和偶像，在精神和思想上率先步入理性精神。籠罩歐洲一千多年的神祕主義世界觀，在英國很早就被清除了。英格蘭人相信，理性與情感都是上帝賜予人類的，用以認識上帝和人類自己的工具。上帝活在信徒心中，世界受制於上帝設定的自然法則。這種世界觀構成現代科學的基礎，有助於清除經濟發展的障礙。

與深陷神祕主義的天主教不同，英國的基督教倡導理性主義，反對將人與自然混為一談，也很敵視神祕思維和象徵性思維。基思．湯瑪斯指出，英格蘭的除魅發生得很早，自盎格魯—撒克遜時期以來，英格蘭的基督教會便挺身而出，反對任何膜拜江河井泉的行為。異教的樹林之神、溪流之神、山巒之神被驅逐出去，留在它們身後的是一個「除魅」的世界，有待人們來塑形、鑄模和主宰。英國人的理性是聖經之下的理

性，與歐洲大陸的去上帝的理性完全不同，正如蘇格蘭啟蒙運動與法國啟蒙運動同名而不同質。

英國的宗教改革固然受到歐陸影響，但新教的傳播更是「英格蘭社會從中世紀以來所具有的深層性質引起的附帶現象」。弗里曼說：

> 我們不是因為信奉某些教義而變得自由、進取、霸氣；相反，我們是因為發現某些神學教義最能適合一個自由、進取、霸氣的民族，才去信奉這些教義。

實際上，基督教會在其他任何地方都未能如此真實地充當一種表達民族性的手段；基督教會的秩序和紀律在其他任何地方都未能輕易地套入舊有國家建制的框架。

在十七世紀末的英國，一個新的獨特的社會關係和社會交往模式開始形成。自然哲學家們著眼於揭開自然世界的奧祕，但他們所採取的不是煉金術士式的祕密方法，而是通過儀器公開展示他們所揭示出的自然界中規律性的聯繫。手工藝者們通過遍布英國各地的工藝學院學習到最新的化學和機械知識，並將其應用到生產中，創造出新工具、新機器。企業家和工廠主們則試圖和手工藝者、受過科學教育或有文化的工程師聯合起來，創造出新的產品或新的生產工藝。技術、方法的傳播，對科學成就的理解和對科學精神的奉獻，構成了一幅欣欣向榮的圖景。這種景象不曾出現在其他任何國家。

第二節　國王要離婚的自由，清教徒要信仰的自由

英國的宗教改革經歷了三個階段：從亨利八世（Henry VIII）到伊麗莎白一世（Elizabeth I）的「國王的宗教改革」，英國國教會即聖公會由此建立；接著是「清教徒的宗教改革」，克倫威爾領導清教徒推翻國王的統治，其建立共和政體雖曇花一現，但清教徒的神學和政治哲學滲入教會和社會，即便在英國國教會也打下深深烙印；最後是作為其巔峰的「光榮革命」，英國從此成為新教國家，國力突飛猛進，超越歐洲各大強權，邁向世界的中心。

有政治學家認為，英國之所以提供西方民主轉型的楷模，歸功於

「三次英國革命」，即斯圖亞特王朝的「內戰」（「清教徒革命」）、「光榮革命」與漢諾威王朝的「美洲革命」。在「光榮革命」之後議會主權大致確立，英國以有限王權形態出現；而經過一七七六年的「美洲革命」後，英國人的後裔在北美建立了嶄新的現代民主共和政體。

◎脫歐第一人：有過六段婚姻、斬首兩名妻子的亨利八世

一件離奇的離婚案，讓英格蘭的教會和人民突然擺脫了中世紀羅馬天主教的教會體制。

這件離婚案的當事人是強悍的英國國王亨利八世：他打破教宗在他統治的國家範圍內享有的宗教和世俗的無上權威；他斬斷將英格蘭教會與羅馬天主教聯合起來的紐帶；他在教宗司法權崩潰的基礎上建立起可稱之為「國王的教宗權」的體制。他是脫歐第一人，更準確地說，是脫「羅」（羅馬教廷）的第一個英國人。

亨利八世不是虔誠的基督徒，對天主教與新教的教義之爭興趣不大。亨利八世脫離羅馬教廷的起點是與教宗的一場爭吵：教宗拒絕他與妻子凱瑟琳（Catherine）離婚的要求。凱瑟琳是他兄長的遺孀，因不能取悅於他、不能為他生兒子而被拋棄。亨利愛上美麗的安妮．博林（Anne Boleyn），當其懷孕後，亨利急於解除前一段婚姻，否則他們的孩子只能成為私生子。一五三三年一月，亨利祕密與安妮．博林結婚，英國國會宣布英國教會脫離羅馬教廷，大主教克蘭默宣布亨利與凱薩琳的婚姻無效以及與安妮．博林的婚姻合法。[5]

當然，用亨利八世急於與凱瑟琳離婚來解釋英格蘭宗教改革的原因過於簡單化了。沒有一個國王，即便像亨利這樣的強勢君主，能輕而易舉地推動一場宗教革命，除非人民生活中有大量因素使得他們支持這個變革。當時，亨利擁有廣泛的支持力量：民眾中蘊含著對天主教教士的深惡痛絕，英格蘭基督教人文主義進行教化產生的種種效果，以及路德的主張在全國的傳播。

亨利八世先後有過六次婚姻，以莫須有罪名斬首了兩名前妻。亨利本人並未接受新教教義，他以比羅馬教廷更「正宗」的天主教徒自居。但一旦開始宗教改革，他就無法讓歷史倒退了。一五三六年，英格蘭教會通過《十信條》，五條涉及教義、五條涉及儀式。《十信條》建立了一套讓順從的路德派教徒與順從的羅馬天主教徒達成初步妥協的、簡要

的信經體系，並讓人民遠離玷汙中世紀大眾宗教的極端迷信。

亨利八世去世後，其子愛德華六世（Edward VI）繼位，繼續推進宗教改革，英國教會通過《公禱書》，廢除贖罪彌撒等儀式。愛德華六世早逝，瑪麗女王（Mary I）繼位，對新教徒大開殺戒，史稱「血腥瑪麗」（Bloody Mary）。邱吉爾將瑪麗的統治形容為「一段悲劇性的插曲」。

之後，英國迎來「賢明女王」和「光榮女王」伊麗莎白一世。[6]她從小就是新教徒，是新教義培養出來的優秀典型。緩和國內宗教矛盾是當務之急，伊麗莎白一世首先採取的行動是宗教和解。一五六三年，英國主教區會議公布對《三十九信條》的簡要表述，這成為「宗教變更」的標誌。該信綱實質上屬於新教，但措辭方式盡量不刺激天主教。教會儀式保留天主教的很多要素，並由主教管理教會。

經歷了一個暴風驟雨的特殊時期後，英國國教會形成若干自身的特徵：第一，完全棄絕羅馬主教在本王國和英格蘭國教會的權威；第二，君王成為英格蘭國教會的至尊管理者；第三，公禱書及其禮拜規程中為全體英格蘭人規定了一種劃一的禮拜儀式。英國國教會即「聖公會」，又稱「安立甘宗」，後來發展成一個世界性的新教宗派。英格蘭的教士說，這種折衷方法是兩個世界的最佳選擇，他們稱之為「中庸之道」，即新教和天主教之間的「中間道路」。

英國國教會的誕生是「國王的宗教改革」的結果，這種不徹底性使英國宗教改革處於未完成狀態。兩派尖銳對立的意見，在國會、教會、宮廷和民間蔓延開來：一派認為變革恰到好處，另一派認為還需進一步變革。這兩派先後演變為保皇派和清教徒、國教派和不從國教派以及托利黨和輝格黨，成為近代英國兩黨制的雛形。

經過伊麗莎白女王近半個世紀的統治，英格蘭成為歐洲最強大和最富有的國家。新教的英格蘭發展壯大：製造業受到鼓勵，商人冒險家租用女王的船隻，在世界貿易中所占的分額愈來愈大。受迫害的歐洲胡格諾派教徒和弗蘭德人大量定居英國，帶來他們的節儉和技工知識，使接受他們的英國富裕起來。法國和低地國家受迫害的新教徒都知道在海的那邊有個國家，為一名「聰明的年輕女王」統治，它可以成為他們的避難中心，而且準備幫助他們。以前不設防的英國，補充了「比任何別的國家更多的武器、軍需品和砲隊」。堅挺的貨幣、擴大的貿易、不斷增加的財富、日益增強的安全感，使英國成為向全球傳播新教的事業先

鋒。

◎錯過了移民美洲新大陸的克倫威爾，成為英國的「護國公」

一六三八年，擁有到北美殖民地特許狀的英國紳士約翰．漢普頓與表弟等人登上一艘停泊在泰晤士河畔的船隻，計畫赴美洲新英格蘭，後因故未能成行。如果他們成行，兩年以後爆發的英國革命，將失去它最偉大的領袖，其結局或許大相徑庭。

約翰．漢普頓的表弟就是此後英國革命的中心人物奧利弗．克倫威爾。英國上層的宗教改革由信仰並不虔誠的、生活淫亂的國王亨利八世啟動，英國下層的宗教改革則由原本要離開祖國的紳士克倫威爾率領，我們只能說這是上帝設定人類歷史時的小幽默。

三年之後，代表劍橋市的議員克倫威爾，在國會討論通過致查理一世的《特別抗議書》時再次表示：「如果抗議書遭到否決，我在第二天早晨就會變賣所有財產，永遠離開英格蘭。我知道有許多正直的人抱著同樣的態度。」克倫威爾與國會反對派領袖皮姆對大西洋彼岸的新土地充滿希望，那裡是蠻荒之地，但他們準備不惜犧牲生命而為之奮鬥的事業卻可以生存。陰差陽錯，他們沒有揚帆出海、駛向美洲大陸，上帝讓他們留在英國發起一場革命，但他們的行動和思想在美洲激起綿綿不絕的反響，直到一百多年後美國獨立革命期間蔚為大觀。

克倫威爾領導了一場清教徒革命，是英國宗教改革的第二階段。他建立的共和政體失敗了，但他對英國的影響超過任何一位國王：由於他的刀劍，絕對君主制未能在英國紮下根來；由於他的刀劍，大不列顛從內戰中建立起一個強大的國家，取代英格蘭、蘇格蘭和愛爾蘭這三個分裂的政治共同體。沒有一個英國統治者能像他那樣，塑造了他所統治的土地的未來形象；也沒有一個統治者像他那樣，在行動中鮮明地顯示出「樸實、大度的英雄氣概」。

一六三八年，克倫威爾沒有如願以償移民美洲，他正式接受喀爾文教義，並經歷了一段極為消沉痛苦的心路歷程：「他處於這樣的苦難的學校之中，直到他學習耶穌釘死在十字架上的一課；直至他的意志崩潰並屈從於上帝的旨意。因此宗教是以『錘子與火打進他的靈魂裡的』；而不僅僅是『用光照亮了他的心胸』。」克倫威爾的精神轉折點與事業的轉折點完全重合。

一六三八年，是英國清教徒命運的轉折點。查理一世通過任意徵稅並組建軍隊的法律，等於廢除了《大憲章》。他又企圖迫使蘇格蘭長老教會採用英國國教會的《祈禱書》，蘇格蘭「盟約派」發動武裝起義，並在戰場上節節勝利。查理別無選擇，向議會求助，這就是一六四〇年的「短期議會」，這次議會沒有達成任何一致，很快被解散。同年十一月，查理重新召集議會，即「長期議會」，議會決定從國王手中拿過司法權，國王不得擅自收取特權稅。

一六四二年一月四日，因受國會抵制而暴怒的查理一世率領數百名士兵闖入國會，企圖逮捕下議院反對派議員。英國人信奉「國王在國會」的原則，不是說像查理一世此刻這樣「國王出現在國會」，而是說國王的重大政策必須得到國會之授權。查理一世的為所欲為，等於破壞了憲政體制，自我掏空國王的權力根基。國王既然可以隨心所欲地抓捕代表民眾在國會行使權力的議員，更可以隨意對任何一個普通人施暴。倫敦市民忍無可忍，湧上街頭，包圍王宮。驚慌失措的查理帶著朝臣逃離首都，從此不可挽回地失去了這座被彌爾頓稱為「自由的大廈」的城市。在倫敦的國會和在約克的國王遙遙對峙，各自擴充軍隊和物資，準備進行內戰。

當克倫威爾決定拿起武器反抗暴君時，他已四十三歲，是一個沒有軍事經驗的鄉下紳士。他領導的新模範軍何以戰勝擁有精良武器並受過專業訓練的國王的軍隊？克倫威爾從一支八十人組成的騎兵隊開始，精心挑選信仰虔誠的基督徒當士兵，他們不是為了錢，而是將公眾的幸福當作目標，在戰爭中表現得更加勇敢。

一六四三年，新模範軍初步成軍。克倫威爾培養了一支鐵騎軍，使之成為每戰必勝的軍隊──「在紀律上、嚴肅節制上、在勇氣上和戰績上都聞名遐邇、威震寰宇」。克倫威爾對一位朋友說：「我的士兵都是誠實的、嚴肅的基督徒。……只有從耶穌的教導中懂得了上帝的真諦，才能獲得作戰的勇氣和信心。」在每一場戰役的前夜，他都花很長時間祈禱，他的隨軍牧師說：「要是沒有聖經經文作為他精神支柱，他是不會去戰鬥的。」

克倫威爾和官兵們清楚地知道為何而戰。國王的宗教政策破壞新教信仰，他把戰爭的任務稱之為「去維護我們作為人的公民權利，去維護我們作為基督徒的宗教自由」。當戰爭不斷向前發展，宗教自由具有越來越重要的意義，原來是反對宗教壓迫的鬥爭，變成了努力建立信仰自

由的事業。這是克倫威爾的騎兵擁有非凡戰鬥力的重要原因。戰術和紀律轉變的直接後果是建立了一支集權化的軍隊，它由小型的、高度機動的分隊組成，能夠在戰鬥中迅速地調動、出擊和重新組織。

一六四八年春，克倫威爾大病初癒時寫道：「熱愛上帝和他不幸的人們，為他們服務並願為他們受苦，我感到這是唯一的善事。願意這樣做的人會從上帝那裡得到最大的恩澤。」這一年年底，國會軍取得根本性的勝利，俘虜並罷黜國王。隨即，克倫威爾宣布英國廢除君主制，建立議會制聯邦共和國。

一六四九年一月三十日，查理一世被送上斷頭台。克倫威爾說，這是一件「在這個時代以後基督徒們會引以為榮，世界上所有的暴君們會為之感到懼怕」的事情。

克倫威爾是一個與大多數人不同層次的政治家，指導他行動的是宗教的而不是政治的準則，其政治思想直接來自於宗教信念。他在國會演講中說：「我在這個國家裡被委派擔任好幾項職務，我力求作為一個忠誠於上帝，忠誠於人民的利益，忠誠於共和國的人而盡忠盡職。……我們的願望是按上帝的旨意辦事，並以此為一切行動的綱領。」他推動國會通過按照長老會基礎改革英國國教會的決議，使得喀爾文的教義在英國廣為傳播。

共和國的領導者們大都是品質高尚和大公無私的人。即便懷有敵意的法國使者馬薩林（Jules Mazarin）也如實寫下他所觀察到的一切：

> 他們不僅威震海上和陸地，而且生活上並不鋪張、浮華和炫耀，相互間也不你爭我奪。他們在個人事情上精打細算，而對公共事業則慷慨貢獻。大家對公共事業都勤奮勞動，看作是他個人的事業一樣。他們手中掌握大量錢財，但廉潔奉公，嚴守紀律，賞罰分明。

這位後來擔任法國樞機主教、路易十四的宰相的法國政治家承認，若是在法國，找不到類似的一群人。邱吉爾說，英國革命跟其他國家革命截然不同：英國人的最大特點是，「他們即使在『叛亂』時，也本能地尊重法律和傳統。那些破壞王權的人也向來深信，以國王的名義制定的法律是他們依靠的唯一基礎」。

歷史學家威爾．杜蘭（Will Durant）指出，克倫威爾執政時期，是

英國清教徒的全盛時期，儘管有人批評說克倫威爾時代人民變成了偽君子，但大部分清教徒確實以虔誠、勇氣、堅信聖經著稱。後來，即便在王政復辟之下，仍然有超過兩千名傳道人寧肯潦倒而不放棄其理想原則。清教徒的教條固然有可能使人心智狹隘，卻增強了意志和品格。它使英國人有自治能力，平民的家庭生活獲得秩序和純潔。最可貴的是，清教徒政府使得民眾的道德優美醇厚。

遺憾的是，克倫威爾晚年大權獨攬，以「護國公」的名義實行半獨裁體制──這一蛻變再次驗證了聖經以及喀爾文神學對人性的洞見：人是全然敗壞、無可救藥的罪人。這位強人有時也會表現出視權力如糟粕，後悔拋棄早年悠閒靜謐的鄉紳生活。「我在上帝面前發誓……我寧願住在森林邊，看顧一群綿羊，而不願擔負如此一個政府。」等克倫威爾去世之後，其軟弱無能的兒子奧利弗難以子承父業，將軍和政客各自為政。共和政體無法維持，斯圖亞特王朝再度復辟。實踐證明，沒有國王的共和制度不適應英國的國情──英國的國情是教會、國會、國王與普通法四者缺一不可，彼此達成精密的平衡。所以國王又回來了。

另一方面，長老教會也未能在英國取得主導權，主教制的英國聖公會成為英國國教。這使得英國的「抗議宗」繼續演變，出現了具有英國特色的「不從國教者」群體。這群清教徒看到大勢已去，毅然決然地選擇離開英國，他們對信仰的忠誠超過對國家的認同。他們到了尼德蘭，然後再遠渡重洋到美洲新大陸。英國的政教兩方面都未達到清教徒的願景，他們要在新大陸建設「山巔之城」，他們果然成功了──新生的美國擁有讓磁鐵效應、酵母效應、馬太效應如同核裂變般迸發的所有外部條件，一百多年後，更大的奇蹟將在美國出現。

◎「光榮革命」因不流血而「光榮」

斯圖亞特王朝復辟之後，作為英國國王的查理二世（Charles II）不惜認賊作父，從法國國王路易十四那裡領取津貼，仿效法國建立沒有議會的君主絕對專制，並恢復羅馬天主教在英國的統治地位。等到詹姆斯二世繼位後，加速推行實施君主專制和恢復天主教這兩大目標，「如果這種破壞獲得成功，會使斯圖亞特王朝的統治和法國與西班牙一樣專制」。這是無論英國國教會還是與之對立的清教徒都不能忍受的結果。

英國的輝格黨貴族求助於奧蘭治親王威廉三世和其妻子瑪麗二世解

民倒懸。威廉率艦隊出發──五艘戰艦、五百艘運輸船隻，五百名騎兵、一萬一千名步兵。這是一支歐洲各國新教徒的混合隊伍。一開始，艦隊由於強風而折返，等候到一陣「新教徒之風」後，他們再度啟程。英國派一支特遣隊去攔截，卻被「新教徒之風」刮散。威廉的軍隊剛一登陸，詹姆斯二世的將領紛紛倒戈，幾乎沒有發生過什麼戰鬥。眾叛親離的詹姆斯二世流亡法國，終身再未見英國故土。

英國歷史學家屈勒味林（G. M. Trevelyan）評論說，借助於外國海陸軍以恢復被暴君剝奪的自由，算不上光榮；但是，這場革命是不流血的，它無關乎內戰、屠殺、放逐或報復；而且，自它以後，長期以來未能解決的宗教及政治糾紛竟基於大眾的同意而得到圓滿解決。所以，它配得上「光榮革命」的美名。阿克頓對「光榮革命」予以極高評價：

> 一六八八年革命是英國人民所做的最重要的一件事。它確立了契約之上的政府，並提出一個原則：違背契約將要喪失王位──前者存在於英格蘭的慣例之中，後者存在於蘇格蘭的慣例之中。……所有這一切不是恢復，而是倒置。絕對服從是過去英格蘭的法律，有條件服從和有權利抵抗成為現在的法律。權威受到限制、調整和控制。這次革命的最大成就在於這是在沒有流血、沒有報復、沒有排除整個黨派的情況下實現的。

威廉三世以尼德蘭人堅定、謹慎、溫和的特性，維護其勝利。議會權力的復興是「光榮革命」最有歷史意義的成就。議會通過《權利法案》。《權利法案》規定，國會具有立法權，人民有對抗暴政的權利；不經議會同意，國王不能行使法律豁免權和延擱權，不能在和平時期維持常備軍。《權利法案》為此後一系列法案的通過掃清道路，這些法案大大改善了公民自由；《權利法案》也明確將議會確立為憲政體制中高於國王的、永久性的核心機構。

「光榮革命」使每個英國人都可以其家屋為其堡壘，免受「官府的侮慢」以及「壓迫者的錯誤」。這場「不是革命的革命」的發起者們提供了部分今天英國政府為人所欽羨的法律和自由之調勻。他們如此做竟未流一滴血──除了那位苦惱、無助、被棄絕而有不智的國王不時流著鼻血。

威廉征服英格蘭主要是為了使它與尼德蘭聯合起來對抗法王路易十

四，他「把英格蘭視為通往法蘭西之路」。但是，上帝的安排如此奇妙，這位堅定的喀爾文宗信徒，視王位為上帝的預定，進而推動英國的宗教自由和宗教寬容。「光榮革命」勝利之初，威廉認識到，英國境內各派信仰，若是未能和諧相處，其力量可毀掉這個國家。他制止了新教徒對天主教徒的報復；等到英國逐漸強大到不再畏懼天主教國家入侵或內部傾覆時，其宗教寬容也擴大到天主教徒身上。《寬容法案》的通過，英國的宗教寬容比尼德蘭之外任何歐陸國家都更充分。

「光榮革命」是政治革命，也是英國宗教改革的第三階段和最後一個階段。英國國教會效忠於上帝而非教宗，國王則效忠於國會。王位繼承法規定，若非新教徒，不得繼承王位。即便在二十一世紀「去基督化」的時代，英國王室、教會、議會及憲政體制之間仍牽一髮而動全身。二〇一二年，伊莉莎白二世（Elizabeth II）登基六十周年之際，在坎特伯雷大主教官邸發表演說。女王公開支持基督信仰及英國國教會：「信仰在數以百萬計國民的個人身分與生活上，發揮了關鍵性的引導作用，不只提供信仰系統，更賦予歸屬感。」女王指出，教會作為國家社會的一部分，為全國「創造及維持社區」發揮著關鍵作用，並且為其他宗教信仰群體、甚至沒有信仰的人創造了自由生活的環境。「聖公會的理念偶爾被誤解；一般而言，教會並未得到正確的評價。」坎特伯雷大主教羅恩．威廉斯（Rowan Williams）回應說，「女王在看待自己的角色時，已將信仰放在心中」，他相信這是出自「上帝對女王的呼召」。這恰好印證了伯克一直盡力表明的觀點：一六八八年的革命不是革命，而是保守的；它不過是糾正最近的錯誤，並回到舊的原則中去。「光榮革命」主要是保守主義者的成果，也是教會人士的成果。

「光榮革命」深刻影響了此後英國社會和政治變遷的方式。「光榮革命」之後，英國的國家機制便一直以非暴力或低暴力的方式來促成變革，英國的制度和社會機構以和平改良的方式來適應不斷變遷中的環境。詹姆斯王黨分子或雅各賓人等暴動者或革命者，在英國的支持者永遠是少數。英國並不是一個歷史學者史派克（W. A. Speck）所說的「抗拒民主的國家」，而是一個「拒絕暴力革命的國家」，民主在英國的推進是以緩慢的改良方式實現的。大部分英國人相信變革可以通過遊說而不是暴力的方式來獲得──要說服統治階層並不難，因為他們必須透過國會對選民負責。

第三節　英國清教徒的思想巨人：在這個偉大民族心中播下美善的種子

在西方世界，是英國思想，而不是任何歐陸思想，提供了對自由最深刻與最完整的辯護；在人類的各種文明和宗教中，也正是英語世界和新教信仰的結合，力抗近代以來的社會主義、共產主義、法西斯主義、納粹主義、後現代主義等形形色色的意識形態的挑戰，讓「個人自由」和「社會正義」最終戰勝「群眾政治」和「集體崇拜」。英國一直有一個全面性地思考對個人生命、自由與財產完整保存進而發展的優良傳統。基督教中的「博愛」與「團契」觀念是民主政治中彼此尊重的心理基礎。基督教義提供了「責任倫理」的現成範式，「道成肉身」即是一個歷史中實際存在的、人面對「責任倫理」時如何行為的良例。基督教讓人成為有良好品德的「自由人」，由此人類政治成為良好的公民之間的「連結」，而文明得以展開。[7]

在風雲激盪的宗教改革時代的英國，清教徒們為世界提供了彌足珍貴的古典自由主義或保守主義的觀念秩序，於個人而言是世界觀，於國族而言是文明論。英國出現了一大群對人類文明影響巨大的偉人，如哲學家休謨（David Hume）、霍布斯（Thomas Hobbes）、哈靈頓（James Harrington），文學家班揚（John Bunyan）、笛福、莎士比亞（William Shakespeare），科學家牛頓、哈維（William Harvey）、波義耳（Robert Boyle）……他們不一定都是信仰純正的清教徒，但他們的思想學術和科學研究都是在清教徒的觀念秩序之下展開的。當然，對英國宗教改革之後形成的政治體制和經濟模式最有力的辯護者和推廣者，首推三位思想巨匠：彌爾頓、洛克和伯克。

◎約翰．彌爾頓：用基督教神學寫作史詩和建構共和主義理念

如果說但丁是中世紀最後一位偉大詩人，彌爾頓就是近代世界第一位偉大詩人。在但丁和彌爾頓筆下，古典共和政治和基督教神學這兩種似乎不相容的政治思維模式，在史詩的樣式中融合並傳承。如果說馬基維利及哈靈頓強調制度規劃對共和國之建立與保障公民自由的重要性，那麼但丁及彌爾頓就為共和國中公民的「內在自由」作出強有力的呼籲。彌爾頓的政論和史詩完整地呈現了十七世紀「上帝的英吉利子民」

所發動的革命及其促成的政治想像，他以聖經故事映照革命年代英國正在上演的壯闊戲劇。

彌爾頓出生於倫敦一個富裕的清教徒家庭。青年時代，在劍橋大學基督學院完成學士和碩士學位，此後退居鄉間、潛心寫作。其父希望他擔任聖職，他不願對國教教條及禮拜儀式宣誓效忠：「鑑於暴行專制已經侵入教會，在帶來奴役和背誓的神聖起誓場所中，我寧可保持沉默。」

一六三八年，彌爾頓遠赴義大利訪學，在途中聽聞英國革命爆發，感到「在同胞們奮力爭取自由時，我在國外悠然自得，這是很可恥的」，又說：「如果誰今後希望很好地歌頌值得讚美的事物又不落空，他應該自身就是一首真正的詩，也就是說他是最優美、最高尚的作品和楷模，除非他內心具有一切值得讚美的事物的經驗和實踐，他就不敢對英雄人物或名城古都唱出高度頌揚的讚歌。」於是，他毅然折回祖國，投身這場偉大的革命。

彌爾頓首先是政論家，以散文式的政治評論，鮮活地呈現那個時代的思想鬥爭。在清教徒群體中，他卓爾不群、特立獨行：因為個人婚姻的不幸（他的妻子患有嚴重的精神疾病），撰文倡議離婚的自由（絕非亨利八世式的始亂終棄的離婚），受到長老派清教徒攻擊。他出任克倫威爾政府國務會議拉丁文祕書，幾乎就是共和政府的新聞發言人──他為革命者的弒君辯護：「君王的權力應當服從人民，人民可以更換國王，甚至把國王處以死刑。」

彌爾頓的《論出版自由》和後來約翰．彌爾（John Stuart Mill）的《論自由》一道，被視為言論自由的基石，其「觀點的自由市場」和「真理的自我修正」的理論一直影響至今，被維基百科網站當作最高原則。在彌爾頓看來，書是有生命的，是作者生命的凝結和延續：

> 書籍絕非死物，而具有生命的美性，乃是作者的子孫，像作者一樣有活力……阻止一本好書出版如同幾乎殺了一個人那樣嚴重。殺人等於殺害上帝的創造物，即殺害有理性的生物；破壞了一本好書等於殺害了理性，即殺害了上帝的創造物。……好書是偉大人物的寶貴精血，是刻意銘記和珍藏在超越生命的生命當中。……如果對書的毀壞擴展到整個印書行業，那就是集體屠殺了。

當共和崩潰、國王的軍隊占領倫敦之時，彌爾頓在小冊子中反對復辟、保衛共和，近乎找死。查理二世復辟成功，朋友們有的被殺，有的變節，彌爾頓被捕入獄，受盡折磨。有幸獲釋，得以保全性命，他大可一走了之，卻又挺身控告獄卒貪汙其生活費，可見他爭取自由人權的徹底性。

儘管四十四歲時雙目失明且晚年受痛風折磨，彌爾頓仍堅信寫詩是「上帝絕無僅有地賦予人的接受其啟示的才能」，這種才能僅次於教堂講壇的職能，目的「在於在偉大的民族中繁殖並撫育道德的和公眾禮儀的種子，在於以壯麗崇高的贊歌頌揚上帝萬能的寶座和扈從，在於歌唱殉道者、聖徒們象徵勝利的苦痛，歌唱正直虔誠的民族的事跡和勝利，他們出於信念英勇地反對基督的敵人；在於譴責王國和政府故態復萌又普遍不講正義，不真正信奉上帝」。

在彌爾頓生命的最後二十年，這位盲詩人以口述方式完成了一生中最偉大的三部詩作：宗教史詩《失樂園》和《復樂園》、詩劇《力士參孫》。這三部傑作，是他對二十年來英國革命史的反思，正如其自我期許：「自荷馬以來的真正詩人，無不是暴君的天敵。」

作為「聖經史詩」的《失落園》，讓彌爾頓得到十英鎊稿費（此前他寫的政治評論，如《辯護書》獲得了一千鎊稿費），然而英國文學最崇高的豐碑絕不是用金錢來衡量的。彌爾頓將喀爾文《基督教要義》的精髓灌注在《失樂園》美侖美奐的詩句中，「在這個世界戲劇的舞台中，上有天，下有地，光明以及黑暗的力量都給帶上場來，彼此衝突著，影響著懸掛在兩個無極之間一個小小實心球—我們地球—上居民的命運。這一龐大無比、難以駕馭的材料就那麼完全聽命於詩人的想像力的指揮，以致我們不由得一下子就感覺到地球比之於原始的空間與萬能的力量真是渺小得很，感覺到取決於鬥爭勝負的結果對我們具有深奧莫測的意義。」這部傑作建立在「上帝話語」之上，它關乎人神關係，在基督教世界裡與每一個人都有關。

猶如對黑暗時代投擲最後的抗議一般，彌爾頓在晚年出版了《力士參孫》和《復樂園》。一六六五年，艾伍德讀了彌爾頓早期及晚期風格不同的作品後，向他提出挑戰：「你已說了很多失樂園，現在怎麼又說找到樂園呢？」彌爾頓的答案是：人找不到樂園，但人可以從耶穌抵抗撒旦的誘惑中，看到上帝應許人類有一天可去除心中的魔鬼，並生活在基督的統治及人間的正義之下。

在神學上，彌爾頓持強硬的新教立場，在《論基督教義》中主張政教分立，反對教廷及教士制度，認為克倫威爾保留發薪水的教士是有害教會也有害國家的「偶像崇拜」。他強調「基督徒的良知」，並確立基督徒應有的宇宙觀及世界觀，與對神的性質、人的本質及現世之意義等問題的清晰認識。他不參加教會，且在家中不舉行禮拜，然而，「就是這位異端挑戰、反教士主義及非國教的人，給予基督教教義最高貴的現代闡述」。

彌爾頓從宗教自由出發，推展到人民追求良好生活的自由與權利。在《失樂園》中，盲詩人用基督教神學建構其共和主義觀念，其終極意旨在於表明人類最適政治體制是共和。現實中的共和制失敗了，但他堅信共和政治的理想是「使人民有最好的能力選擇統治者，使統治者有最好的能力治理」，政治的改善係乎民族的「再造」，而民族的「再造」須經由個體精神的「再造」。因此，彌爾頓以以色列先知自詡，勉力奮發，以詩救國。

彌爾頓一生命運多舛，其作品卻成為時代的見證及英語文學的最高峰。當法王路易十四命其駐倫敦大使列舉現存的英國最佳作者時，該大使之答覆是，除了彌爾頓外毫無值得引介之作者—然而，彌爾頓卻跟那些已死或將被處死的英國的弒君者站在一邊。英國詩人德來敦將《失樂園》視為「此時代或本國曾經著作的最偉大、最高貴、最超絕的詩篇之一」；詩人華茲渥斯稱頌說「你有像海一樣雄宏的聲音，就像開放的天堂那樣純淨、高貴和自由」；而杜蘭則評論說：「他的靈魂就像一座紀念碑，他的心就像高貴的天空一樣，分散給各種人，而其聲音就像荷馬的許多巨浪洶湧的大海一樣呼嘯著。」

◎約翰．洛克：有限政府與宗教寬容

一六八八年，奧蘭治親王威廉登陸英格蘭、成為英國國王，並從尼德蘭帶回一位鼎鼎大名的英國流亡者：約翰．洛克。身為威廉祕書的洛克，奮筆疾書，破除民眾對君權神授的迷思，並大力為光榮革命辯護，提出人民有權推翻政府的社會契約論，在思想輿論上確立了威廉的王位的合法性及「有限政府」的架構。

洛克的雙親都是清教徒。他畢業於牛津大學基督教會學院，之後進入外交界，並獲得行醫執照，多次赴歐陸遊學，與歐洲第一流知識分子

們唱和。他成為輝格黨創立者之一的沙夫茨伯里伯爵的私人醫生和政治顧問，跟隨其參與政治活動。一六八三年，由於被懷疑涉嫌刺殺查理二世，洛克被迫逃亡至尼德蘭。在尼德蘭，他整理完成《人類理解論》及《論寬容》的草稿。返回英國之後，他將大量文稿修訂出版。他於一七〇四年去世，終身未婚。

洛克是英國革命時代最重要的思想家，其社會契約論的根基是「上帝的創造」（而不是盧梭的「人的良心」）。他認為，上帝是道德的立法者，上帝的法規具有無時不有、無處不在的約束力。上帝之所以有權立法，是因為他超越人類，上帝是全知全能的。所有權力都屬於上帝，權力必須根據聖經授予。上帝為人類準備了理解力，這種理解力有利於人類的生存，有利於他們對地球及其生物的統治。人對上帝負責，上帝要求人在行動中不要無保留地轉讓自由。人不能順從專制主義，他們對上帝負有責任。

洛克強調保護私有財產的重要性，洛克的思想是企圖消滅私有制的馬克思主義的天敵，如果十九世紀和二十世紀的人們沒有遺忘洛克的思想遺產，馬克思主義及其形形色色的變體，絕不可能甚囂塵上，並釀成彌天大禍。洛克指出，自由人的勞動歸其所有，這是自由的屬性。正是上帝偉大設計所支持的自由勞動，導致了占有，進而出現了更複雜的財富形式的聚集。財產包括土地和商品，還包括每個人的人格。洛克臨終前自豪地宣稱，他對財產權作出了清晰的解釋，「這是別的任何地方的解釋都無法與之相比的」。這一斷語以非同凡響的自信表明：對財產權的合理解釋對於他的目的來說何等重要。財產權的確定，是抵禦各種專制主義的堅強屏障。

那麼，洛克如何看待政府？洛克主張，政府只有在取得被統治者的同意，並且保障人民擁有生命、自由和財產的「自然權利」（這是上帝設計的組成部分）時，其統治才有正當性。他相信只有在取得被統治者同意時，社會契約才會成立，如果缺乏這種同意，人民便有推翻政府的權利。洛克指出，對政府的限制有三個方面，它們分別是締造、職能和喪失。霍布斯等政治理論家認為，行為主體對於怎樣轉讓其個人權力是沒有任何限制的，例如讓自己成為奴隸也是允許的。根據此說法，把權力轉讓給統治者是完全的，不可逆轉的。但在洛克看來，自由人不能放棄、出賣自由，無論是向奴隸主還是政府。政府不能奴役人民，政府是為了特定目的而創設的一種工具，當它沒能服務於該目的時，便不再具

備合法性。只要政府違背了建立它的目的，它就失去其「管轄權」，人民可將其推翻。這就是洛克為「有限政府」所建構的模型。

在《論寬容》中，洛克指出，寬容是基督教教義的重要組成部分，宗教迫害否定了基督教信仰所要求的「鄰里之愛」。一個人不能在受到壓迫和威脅的情況下突然決定去信仰他事實上並不相信的東西。使用武力或進行壓迫是非理性的，頂多只能造成偽裝的信仰，並且違背了上帝只接納真實信徒的願望。政府在信仰方面使用武力是不明智的，也起不到什麼效果。

洛克論及政教關係時指出，政府和教會都是人們自發組成的機構，但其目的和手段各不相同。國家應當切實維護法律和秩序，保護人民的生命財產安全，解決各種衝突。國家獨有的卓越手段就是刀劍強權和對武力的壟斷。作為人們自發形成的、以信仰為中心的團體，教會使人們得到救贖，達到這一目的的典型手段則是信仰、勸誡和好榜樣。兩者有著不同的目的和手段，不能侵犯彼此的權威，國家不能干涉個人的良心問題，教會也不能對觸法者實施法律意義上的懲戒。洛克的觀點構成徹底的宗教自由的基礎──個人的良心不能在國家高壓之下成形。

◎埃德蒙．伯克：為什麼支持美國革命的同時又反對法國革命

一七七五年三月二十二日，埃德蒙．伯克在英國下議院發表平生著名的一篇演講《論與美洲和解》。他大聲疾呼：鎮壓美洲，不僅是對美洲自由的踐踏，也是對英國自由原則的踐踏，是對英國憲法的踐踏。雖然他喊啞了嗓子，當局卻置若罔聞。兩個月後，英國的武力政策，終於導致了康科德和列克星頓戰役，消息傳到英國，伯克沮喪地說道：「完了，與美洲和解的希望，只怕是全完了。血已經流了。閘門開了。流到何時，流到哪裡，怎麼停下來，只有上帝知道。」

伯克生於愛爾蘭都柏林，父親是一名從天主教改信愛爾蘭聖公會的知名律師，母親一生信仰天主教。伯克跟隨父親的信仰長大，一生信仰英國國教。在那個時代，伯克是英國憲法傳統最忠誠且最能幹的捍衛者，其政治理念體現在對當下嚴峻的政治議題斬釘截鐵的回答之中，其政治評論具有數學和音樂的美感與魅力，他將政治評論提升到藝術的高度。

拉塞爾．柯克評論說，伯克比任何人都清晰地看到，自由是一個精

密巧妙過程的產物；為永遠維繫自由，需要保留那些緩慢艱難地將野蠻人提升為文明的社會人的思想和行為習慣：

> 終其一生，伯克首要關注的是正義與自由，這兩者的生死命運緊密相連──這裡指的是法律下的自由、一種有明確內涵的自由，其邊界由習俗確定。他曾為捍衛英國人的自由而反對國王，為捍衛美國人的自由而反對國王和議會，為捍衛印度人的自由而反對歐洲人。他捍衛這些自由的原因不在於它們是新發明的事物，而在於它們是古老的特權，為悠久長遠的實踐所保障。伯克是主張自由的，因為他是保守的。湯瑪斯．潘恩（Thomas Paine）完全不能理解這種思維框架。

正是出於對英國憲法傳統的無限忠誠，伯克為美洲殖民地人民的自由和權利辯護時直言不諱，沒有一個英國政治家比得上他。伯克的《論課稅於美洲的演講》、《論與美洲和解的演講》與《致布里斯托城行政司法長官書》三篇傑作合稱「美洲三書」，被譽為「英國政治文獻的寶典」。他高度肯定美洲清教徒對自由的堅持，「這個教派，最反感於對心靈與思想的暗中壓服」。當年，他們為逃避暴政遠赴新大陸；如今，為捍衛「無代表，不納稅」的原則，一定不惜以武力反抗壓迫。

同樣出於對英國憲法傳統的忠誠，伯克成為批判法國大革命的第一人。就其所在國家的制度而言，他是一個耐心而循序漸進的改革者，也是最早對法國大革命以及英國政治中的法國大革命激進主義開展批評的政治哲學家之一，而且當之無愧是最犀利、最卓有成效的批評者。或許可以說，伯克是歷史上第一個「反革命」。[8]

英國革命與法國革命有什麼本質區別呢？伯克對既定秩序懷抱深深的尊重，在他看來，現實是領會理想的唯一可靠方式。他發現法國大革命已演變為一場顛覆傳統和正當權威的暴力叛亂，而非英國式追求代議制、憲法民主的改革運動。法國大革命是一個企圖切斷複雜的人類社會關係的實驗，也因此淪為一場大災難。他預言說，法國大革命的原則，將害及整個歐洲，摧毀西方的風俗與道德，引歐洲於暴政之途，將改變人類之精神和信仰。

為什麼法國會發生翻天覆地的革命而英國的變革相對額而言是循序漸進的？伯克的答案是，兩國有不同的民情。換言之，英國人擁有法國

人不具備的「公民德性」，正是這種「公民德性」使得英國人在追求自由的時候不至於破壞所有的秩序。伯克指出，自由一旦脫離智慧和道德，那將是「萬惡之極」。而法國大革命帶來的後果是啟蒙運動、理性主義的大獲全勝，由此開啟了全盤反傳統的歧途。伯克認為，必須信賴傳統、制度和道德標準這類歷史遺產和古老的既定秩序。他雖然如現代思想家那樣承認政治社會的目的是要保護人的權利，特別是追求幸福的權利（此一權利出現在美國獨立宣言中），但他特別強調幸福的追求唯有通過「德性」，亦即通過「德性強加給激情的制約」才有可能。伯克認為，人的意志必須永遠置於理性、審慎和德性的統治之下。

因此，政治哲學家列奧．施特勞斯（Leo Strauss）認為，雖然伯克在許多地方都已經與古典傳統背道而馳，但伯克畢竟還是深受古典精神影響而不會把個體和權利置於「德性」之上。

伯克像任何政治家一樣，無法對將來有絕對的確信。他對將要發生的事頗為憂慮，他總是說：「屈服不如握劍而死。」一七九七年，伯克去世前夕，非常擔憂法國大革命蔓延到英國，英國將會失去一切，歐洲舊有秩序也將毀滅。那些暴徒將會在倫敦某個顯著之處焚燒他的屍體以泄私憤。他要求安葬在一個沒有標誌的墳墓，並與家人的墓地保持距離，以免傷及無辜，直到現在也沒有人知道他被葬於何處。幸運的是，這種可怕的未來並未在英國出現。

事實上，是伯克自己阻止了他所預見到的巨大變化，他用的是思想而非武力。伍德羅．威爾遜（Woodrow Wilson）曾寫道，伯克在所有大的事件上作用如此重大，以致當人們說「柏克與法國革命」時，所論及的是兩種相等的力量。伯克以其雄辯、主張，尤其是政治敏銳，阻擋法國革命出現在英國。他先是在一七九〇年二月的議會辯論中，斥責這一場血腥革命；隨後撰寫了其平生最偉大的作品《法國革命論》。

如尤瓦爾．萊文（Yuval Levin）所論，潘恩與伯克關於法國大革命的爭論被視為「有史以來用英語進行的最為重要的意識形態之爭」，近代以來西方的左右之爭即由此揭幕。潘恩代表著歐陸的啟蒙主義觀念，伯克代表著英國的宗教改革傳統。潘恩與伯克的分歧在於：潘恩的觀點肯定、自信、理性，講究技術和進步，認為通過適當的政治安排，人類可以克服外部環境的限制，根據其喜好重塑世界，甚至結束曠日持久的不公、戰爭和苦難。伯克的觀點則充滿感激、警醒、虔誠，講究漸進的改革，認為人類只有認識到自身的限制，以前人的成就為基礎，去修正

其錯誤，並意識到有些深重的苦難和罪惡是人類本性造成的永恆結果，才能改善其境遇，反其道只會越來越糟。

就思想深度而言，潘恩跟伯克並不在一個重量級上，潘恩的背後站著盧梭，盧梭才配得上伯克的辯論對手。

盧梭以平等為信仰，伯克以自由為信仰——自由必然導致不平等，因為每個人捍衛自由的意志和努力不一樣。伯克的促發點是強調啟示的重要性，啟示就是不平等地分配的預言——這一觀點來自於喀爾文的預定論。人類社會的不平等是正常的。無神論者試圖摧毀不平等，卻帶來更大的不平等。伯克指出，暴力是天啟宗教和公民社會的敵人。為了完善人的生活狀況，「天啟神學」離不開「公民社會」。而在盧梭那裡，這種社會是他仇恨的對象。在伯克看來，盧梭和自然神論者以及無神論者都是反對上帝旨意的人物。現代歐洲秩序體現的是不斷進步的文明必須立足其上的條件，這種秩序是按上帝的意志產生的。換言之，天啟神學和社會不平等，或如伯克所說的「宗教精神」與「紳士精神」是密不可分的。

就表達方式而言，伯克似乎不如潘恩。如果閱讀伯克的《法國革命論》，就會發現其晦澀艱深，難以為大多數當代讀者所閱讀，即便在伯克的時代，它也只有相當有限的讀者。反之，潘恩寫作所使用的是大眾化措辭，他使自己的言詞適合於任何能閱讀的人。潘恩作品的銷量若干倍於伯克。然而，長遠來看，從英國和美國觀念秩序的發展而言，伯克占了上風，潘恩在英國和美國遭到排斥。柏克具有敏銳的意識，他為影響和構造公眾輿論的人寫作。柯克指出，伯克影響了政府中人，包括英國國王——《法國革命論》的一個熱烈的讚賞者；他對英國首相皮特（William Pitt）的影響極大，對其他許多政治家也一樣。

其實，伯克試圖影響的首要目標並不只是擔任公職的人，而是神職人員。伯克估計，在法國爆發革命時，有三分之二的英國神職人員贊同他在《法國革命論》中的觀點，這些人是他寫作的對象。

當時，英國的神職人員如同今天的報紙專欄作者和電視評論員那樣在塑造著公眾輿論。政治說教是在所有的布道壇上作出的；政治通告被張貼在教堂外的教會布告欄上。幾乎每個人都去教堂。正是英國國教的神職人員不斷增大的影響在塑造公眾輿論。他們正是伯克通過《法國革命論》所要影響的「有影響力的群體」，他們當然能理解伯克刻意使用的拉丁文典故。在此意義上，伯克取得了驚人的成功。

伯克是一名百科全書式的思想家，他對於近代經濟思想亦有極大影響。他是自由貿易和自由市場體制的支持者，認為政府若是企圖以任何手段操弄市場，便違反了市場經濟原則。亞當．史密斯說道：「伯克就我所知是唯一一個在與我相識之前便已經與我有完全相同的經濟思想的人。」伯克的「自由保守主義」反對政府依據抽象的理念進行統治、或是實行「全盤的」政治變動。在英語世界，伯克被視為是現代保守主義的奠基者。

伯克死後，對其評價可以從馬克思和邱吉爾兩人的極端對比中看出端倪。馬克思在《資本論》中寫道：「這個馬屁精受了英國君王的賄賂，讓他批評法國大革命，就有如他在美國問題的開頭時被北美殖民者收買以讚美他們，這個假扮自由主義者對抗英國君王的傢伙，只是個徹底下流的資產階級。」馬克思這個流氓無產者，沒有能力顛覆伯克持守的真理，只能詆毀伯克的人格。邱吉爾則在《政治的一致性》一文中崇敬地寫道：

> 歷史直接證明了伯克所一貫保持的動機和理念，以及在一連串他生命中所面臨的問題，他都顯現出一樣深刻而誠懇的精神，他的權威是對於專制的反抗，無論那是對抗一個跋扈的君主或是一個腐敗的法庭和國會體制，或是任何證明了沒有自由存在的政體，對他而言都是一個必須加以對抗的殘忍暴政和邪惡集團。

邱吉爾這個英國傳統「活的化身」，以伯克的思想傳人自居。不僅是邱吉爾，所有的自由公民，都應當學習關於伯克的一切，如英國政治家、作家莫雷勛爵在《埃德蒙．伯克》一書所說──「對紛繁的細節的簡化和有力的把握，以人類經驗的大原則，去洞明世理，對正義、自由這兩個偉大的政治之目標，心中有強烈的感受，對權宜之舉的解釋有大家的氣度，胸襟開闊，以及道德感、遠見和高貴的脾性。」

第四節　上帝將首先向祂的英吉利子民們現身：大英帝國與英語民族

◎英國為何能率先實現非凡的現代轉型？

經過宗教改革洗禮的英國，率先完成工業革命，將西班牙、葡萄牙和法國拋在身後。

國家權力由該國的經濟實力、社會凝聚力、技術專業化程度、軍事力量以及政府組織共同形成。在一八一五年到一九一四年間，英國是世界上最強大的國家。從一七六〇年到一八三〇年，英國占有歐洲工業產量的三分之二；截止一八六〇年，英國占有世界貿易額的五分之一和製造產品交易額的四成。

一七一〇至一八五〇年這一個多世紀時間裡，英國是工程發明和應用發明創造新產品與新工藝的主導型地區。英國是壓倒性的領先者，尤其是在蒸汽機、煤礦開採、紡織機器和伐木、冶金所使用的機械工具等方面。其結果是英國在全世界的能源、棉布、蒸汽機、汽船、鐵路、五金和機械工具等方面都占據主導地位，甚至是一些看似不起眼的物品如抽水馬桶、安全別針和橡皮筋都是這一時期在英國發明的，英國的工程師引領著從道路到雨衣各個領域的技術改進和革新──現代社會的人們的日常生活，沒有一天離得開這些英國人發明的物品。

在十九世紀，英國人擁有精良的「帝國裝備」：他們的蒸汽船和電纜環繞全球；鐵路敲開「黑暗」大陸的大門；醫藥科學的進步消滅了那些號稱「白人墳墓」的、猶如魔咒般的疾病；科學進步迅速體現在軍事領域，軍事技術上的優勢──特別是「我們有而他們沒有的」馬克沁機關槍，讓兵力上不占優勢的英軍輕鬆擊敗裝備落伍的亞非國家的軍隊──一八九三年，英軍在非洲與強大的馬塔貝萊人的軍隊交戰，在桑格尼河戰役中，首次大規模使用馬克沁機槍，其威力之大「就像除草一般讓馬塔貝萊人一群群地倒下」。一八一五年以後，英國皇家海軍維持著英國的世界霸權。一九〇〇年，它的總噸位超過一百萬噸，兩倍於任何兩個其他列強的噸位總和，而且得到全球一系列基地和大型商船的支持。

英國現代化的成功以及迸發出的巨大力量，顯示出磁鐵效應、酵母效應、馬太效應這三大效應的力道，與人口、面積以及民情和傳統的穩固性緊密相關──在宗教改革獲得成功的地方，從日內瓦到尼德蘭再到英國，經濟總量呈現幾何級倍增的趨勢。英國的現代化帶動了整個西方的現代化。如果以英國一九〇〇年的工業化程度為一百，已開發國家的工業化指數平均從一八六〇年的十六增加到一九一三年的五十五。同時期，法國從二十增加到五十九，美國更是驚人地從二十一到一百二十

六，超越英國而正式宣告二十世紀世界新強權的誕生。相較之下，同期中國從四減少到三，印度則從三減少到二。

歷史學者傑克．戈德斯通（J. A. Goldstone）認為，英國率先走向現代化、工業化，並使得普通民眾的日常生活變得富於而舒適，絕非偶然。英國特殊的社會、政治、宗教和精神生活──這些特點很多都產生於從《大憲章》（一二一五年）到《寬容法案》（一六八九年）的漫長時段之中──產生了一種與歐洲大陸主導思想不同的潮流。宗教改革強化了這一潮流，促成了六個特殊因素的組合。

第一，一系列重要的新發現（從地理發現到太空發現）促使英國人質疑並拋棄了某些古典思想，科學從宗教中分離出來。

第二，英國人形成了一種把實驗研究和數學分析相結合的方法來研究自然世界。比如，用實驗和數學的方法來研究運動和移動物體的力，使用望遠鏡研究天空，使用氣壓計和真空泵研究氣壓和真空問題，從而在科學成果上超越前輩。

第三，英國哲學家和法學家培根關於證據、論證和科學目的思想的注入。培根認為，科學家應該搜集事實並像律師在法官面前陳述事實那樣公開提供證據，進而在事實的基礎上而不是根據傳統哲學來建立對自然界的解釋。他還堅持認為，實驗推動的科學發現將提高人們的物質收益，並激勵人們去盡可能地追求科學研究的實用價值。

第四，由儀器所推進的實驗和觀測方法的發展。由實用儀器而驅動的研究方式的成功，刺激了新的、功能更強大的儀器的發明，這又推動新的發現，從而又常常產生新的儀器，形成新發現迅速拓展的局面。

第五，形成了一種寬容和多元性的文化而不是全體順從和政府強加的正統性，以及英國新教各宗派一致對科學的支持。英國由於《寬容法案》中規定的宗教寬容政策，聖公會教徒、衛理公會教徒、浸信會教徒、貴格派教徒、蘇格蘭長老會教徒、愛爾蘭清教徒以及從法國逃到英國的胡格諾派教徒等，都在英國的科學和工藝發展中扮演了重要角色。英國的宗教文化支持科學研究。

第六，企業家的自主和企業家、科學家、工程師與手藝工人之間緊密的社會關係。這種緊密聯繫和階級界限的打破，使得由科學家們得出的抽象設計、發現或者基本原理可以被那些擁有機械技術和經驗的人轉化為實用機器或大規模的生產工藝。法國大革命中的一個革命口號是，建立一個「職位向有才能的人開放」的社會，然而，早在一個多世紀之

前，英國就已經創造了一個職位向有才能的人開放的社會，這成為創造大量財富的基礎。

不能不說是上帝之手讓英國人率先完成了最後一塊拼圖。歷史學家艾倫．麥克法蘭指出：

> 英格蘭之能率先實現非凡的轉型，從農耕世界變成工業世界，是一組相互關聯的特點導致的結果。開啟現代性大門的鑰匙必須絲絲入扣，這不僅是把每一個部件都弄正確，而且是要把每一個部件和其餘部件的關係擺正確。這種契合得以首次出現的概率是幾千分之一，甚至幾百萬分之一，但它終究出現了。

◎太陽永遠不落：大英帝國及其塑造的世界

萬事俱備、只欠東風，大不列顛王國內部的政治實體的整合水到渠成。一七〇七年，英格蘭與蘇格蘭的合併事件，不僅牽動憲政體制，甚至改變了英國的本質，同時也促成大不列顛王國的出現。同樣，與愛爾蘭的合併也為英國政治提供了新的議題。在此基礎上，大不列顛王國迅速成長為大英帝國。

一八九七年，英國舉行慶祝維多利亞女王即位六十週年慶祝活動。這是英國有史以來最為盛大的慶典，「維多利亞女王的成功是一個更大成功的總結和頂峰——一個國家登峰造極的繁榮。……英國安定下來，平靜而自信地享受已經確立的顯赫輝煌」。

十九世紀，大英帝國既是最偉大的帝國，也是最遼闊的帝國。今日的主權國家，有多達四分之一出自這個帝國。大英帝國這個複雜的多國體系，如眾星拱月般以英國為中心，倚賴英國取得資本、技術、戰略防禦，且採用英國的價值觀、建制、觀念。正如民主是「最不壞」的制度，英式帝國主義也是「最不壞」的帝國主義。大英帝國的歷史中有斑斑劣跡，如從事奴隸買賣和鴉片貿易、武力鎮壓殖民地人民的反抗等，但總體而言，大英帝國奉行的政治、法律、經濟、文化和宗教政策，功大於過，它為其眾多的殖民地架設了一道通往現代世界的橋樑。

從一開始起，盎格魯勢力擴展到新世界就被看成「天命」使然。第一位號召拓殖美洲的宣傳家理查德．哈特盧克預言說，北美將會成為講

英語的人的國家，而且是「來自世界各地為尋找上帝真言而奔走的流亡者」的家園。英王喬治三世（George III）其實非常清楚美國獨立戰爭的本質，在他最後的日子裡，哀嘆失去美洲殖民地是「我的長老會戰爭」。在十七世紀，蘇格蘭長老會反對暴君查理一世時自我定義為「聖約者」；一七七四年，同樣的稱呼被波士頓的反抗者們拿來自我命名，而英王同樣被看作「背約者」。

對世界歷史而言，重要的事實是法國在十八世紀中期丟失了北美洲和印度。這意味著格蘭德河以北的美洲以後將發展成說英語的世界的一部分。德國政治強人俾斯麥評論說，美國和英國說同一種語言這一事實，是近代外交中最重要的一個成分，十九世紀最重要的事情就是美國說英語。」。兩次世界大戰期間的事態發展支持了這個觀點。

當然，在統治權的意義上，英國在十八世紀後期的失去美洲殖民地，所受之打擊同樣沉重。喬治三世哀嘆說，英國永遠也不可能從這次失敗中恢復元氣，它將淪為「歐洲一個微不足道的國家」，他甚至想到退位謝罪。然而，英國奇蹟般地重振雄風，在此後一百五十年裡成為歐洲乃至世界的超級強權。

在宗教、政治、文化、經濟、軍事、科技等全方位領先的前提下，英國著手打造其世界性帝國。在英國，帝國觀念存在甚早。從一開始，就是領土野心、治理習慣、法律程序、文化自負的混合體，而且是不穩定且有時矛盾的混合體。帝國的典型架構，有許多部分在哥倫布橫越大西洋之前，已在英格蘭得到闡明。

十九世紀末，大英帝國的統治範圍遍及全球，它統治著一個大陸、一百座半島、五百個海角、一千個湖泊、兩千條河流和一萬座島嶼。一八六〇年，大英帝國的領土面積達二四六〇萬平方公里；到一九〇九年，總面積增加到三二八九萬平方公里，占世界陸地面積的四分之一。大英帝國恰好也統治著世界人口的四分之一。

這個帝國的核心部分，除了英國本土，是加拿大、澳大利亞和紐西蘭等信奉新教的基督徒組成的「盎格魯圈」。這些自治領的白人移民人口顯著增長，大量英國人從不列顛島移居至此，使之成為英國真正有價值的「堅定忠誠的盟友」，也是未來戰爭中高質量軍事力量的來源。

英國與世界上其他帝國的殖民統治相比，具有與眾不同的特點。大英帝國的統治首先靠軍事力量維持，正如喬治．布朗所說：

> 英國今日掌控三億五千萬外國人的命運，假若沒有強大的軍事力量，無法有效管理，他們也容易遭受劫掠及淪為不公平待遇的對象。英國的統治當然並非完美，但容我在此大膽斷言，此前從未有過任何一個國家能給予被統治國如此安全的保障。

令人吃驚的是，大英帝國的國防成本極低——與它的繼任者美國相比尤其如此。一八九八年，英國在除了印度外的世界各地僅有四萬一千名常規軍駐守，國防總預算僅占國民生產總值的百分之二點五——即便英國開始建造作為「海上堡壘」的、世界上最先進的「無畏」戰艦。英國低成本運營帝國的祕訣是：海洋比陸地重要，海軍比陸軍重要，因為英國不會像歐陸國家那樣，需要隨時提防鄰國的入侵而必須維持一支龐大的陸軍，作為島國，只需要一支精幹機動的小型陸軍就足夠了，而強大的海軍可以將作為打擊力量的陸軍迅速移動到全球任何一個地方。

而且，大英帝國的統治更多是靠法治、德性與文化吸引力。大部分殖民地都實行英國人為之自豪的「責任政府」體制。英國人在其殖民地並不強迫改造當地的傳統，但有意識地傳播「英國模式」，至少包括：英語、英式不動產保有權形式、英格蘭和蘇格蘭式的金融業、習慣法、新教、團隊運動（如英式足球）、政府權力有限的「守夜人」國家、議會體制、自由的觀念。正如伯克所說，「沒有自由，就沒有大英帝國」，自由的觀念可能是最重要的，它始終是大英帝國最顯著的特徵，正是這一特徵使得英國與歐洲大陸的競爭對手們拉開了距離。

在「反帝國主義」、「反殖民主義」的左翼思潮占主流地位的今天，為大英帝國辯護，甚至僅僅恢復歷史真相，就已構成嚴重的「政治不正確」——正如劉曉波有感於香港的自由和繁榮而發出「中國要做三百年殖民地」的呼聲，卻被許多中國人視為「賣國言論」一樣。大英帝國的歷史固然有其冷酷無情和貪得無厭的一面，但與歷史上的其他帝國相比，大英帝國是一支有道德的力量，是一股向善的力量——作為英國的前殖民地南非的「新國父」的納爾遜．曼德拉如此回憶二十世紀二十年代在納塔爾的求學生涯：

> 你要記住我是在一所英國學校長大，而那時英國擁有世界上一切最美好的事物。我沒有拋棄英國及英國歷史和文化在我們身上產生的那種影響。我們認為英國是世界之都，因此到訪英

國就會有這種興奮感，因為我在遊覽一個我為之感到驕傲的國家……你也必須記住英國是議會民主制的發源地，我們希望英國積極地支持反對種族隔離制度的鬥爭，就像英國人民在反抗他們國家的暴政一樣。

對此，歷史學家勞倫斯．詹姆斯不無自豪地指出：「歷史上幾乎沒有帝國會讓其臣屬獲得推翻其統治者所必須的民智，也從沒有哪個帝國會依靠這麼多的愛戴和道德崇敬來維持其延續。」

最後，英語也許是英國在過去三百年中最重要的一項出口物。北美的歷史以及非洲、印度、中東和遠東的大部分現代歷史都是英國塑造的，在這些地區中的很多地方，英語仍然是法律、商業、政府和教育所使用的語言。英語是今天唯一的「全球語言」，若使用具備英語「合理能力」的評估標準，可得出十八億英語人口。更為重要的是，二十世紀以來，英語居於國際政治、學術及社群溝通與對話的領導語言的地位。

英語和「盎格魯圈」獨特的政治制度之間存在著直接聯繫。大部分關於自由的專用詞彙都來自英語，如：一五八〇年出現的「良心自由」，一六四四年出現的「公民自由」，一七九六年出現的「表達自由」。與偽飾含混、缺乏邏輯的漢語，從「仁義禮智信」中讀出「吃人」本質的漢語相比，簡明精準的英文詞語與民主法治的政治制度之間存在著真實、明晰而牢固的關聯性。

語言不僅僅是語言，語言背後是信仰和觀念秩序。一八六三年十一月十九日，美國賓夕法尼亞葛底斯堡國家公墓前，美國總統林肯（Abraham Lincoln）發表了一場僅有兩分多鐘的簡短演講，那一句名垂青史的話是這樣說的：「我們要使國家在上帝福佑下自由地新生，要使這個民有、民治、民享的政府永世長存。」這段文字並非林肯首創，在場大部分熟讀聖經的聽眾立即意識到它到出處：在最早的英文版聖經前言中有這句話：「這部大書正是為了一個民有、民治、民享的政府。」這句話的原作者是被譽為「宗教改革的晨星」的英國神學家和聖經翻譯者威克里夫。這段話第一次出現在一三八四年，委實讓人震驚——那時世界上絕大多數國家還深陷於專制暴政之中。

在大英帝國統治下，「英語民族」成為一種強烈的身分認同。歷史學家羅伯茨指出，在第一次世界大戰和第二次世界大戰中，「英語民族」諸國在戰爭中生死與共的決心和友情讓人感動。一戰期間，五百萬

人口的澳大利亞向歐洲戰場派出三十萬士兵，六萬人戰死沙場；一百多萬人口的紐西蘭，派出總人口百分之一十一的作戰隊伍！加拿大以八百萬人口，派出六十萬軍隊赴前線。

盎格魯圈的文明建立於共同的價值和制度之上，不是各國政府之間形式上的聯繫，更不是亦友亦敵、變化無常的虛偽的外交關係。冷戰時代，由美國、加拿大、英國、澳大利亞、紐西蘭等五個英語國家建立「五眼聯盟」（Five Eyes），分享情報。美國、英國、加拿大、澳大利亞、紐西蘭這五個盎格魯圈核心成員國在軍事技術領域（包括核技術）保持著密切合作，所發揮的作用是任何單一國家不可比擬的。

◎英國殖民地的社會改革與英國教會的海外傳教

大英帝國的存在，不只是給作為統治者的國家（不列顛王國）帶來好處，也給作為被統治者的國家和地區帶來益處；不僅促成經濟體系的全球化，更將其法律體系乃至政治體制推廣到全球。

英式殖民主義給殖民地帶來社會變革，其重要特徵是「開明改革與無私管制」：「英國的控制帶來撥亂反正，提供了脫離迷信、掠奪、暴力，邁向秩序、陽光普照之高地的出路。」將此意識形態闡釋得最透徹者，是曾在印度擔任最高階司法官員的史學家湯瑪斯．麥考利，他表示：「英國的統治開啟了一個偉大、令人驚歎的過程，使毀於專制統治之所有弊病和無政府狀態之弊病的腐爛社會得以重建。」哲學家彌爾稱讚英國在印度的統治是「改善該地社會、文化的唯一可靠辦法」。其論點主張，在停滯不前或退化的社會裡，需要有不受當地惰性包袱拖累的外力注入，才得以進步。如果不是經過英國的殖民統治，印度不可能成為統一的聯邦制的、講英語的民主國家，以人口而論，也是世界上最大的民主國家。

英國菁英階層對其統治充滿自信。維多利亞女王在加冕為印度女皇時，代表自己和英國對印度作出承諾：「他們的繁榮就是我們的力量；他們的滿意就是我們的安全；他們的感激就是我們最好的回報。」施木茨將軍宣稱大英帝國是「人類歷史上賦予最大的人類組織化自由的體系」。被譽為印度歷史上最偉大的行政長官的柯曾指出：「縱觀整部世界歷史，沒有什麼東西能比英帝國更偉大的了。對於實現人類福祉來說，它是多麼好的一個工具呀！」加拿大總理麥肯齊說：「英國的霸權

地位應該永遠不變，因為它意味著世界的自由平等，它能使我們擺脫任何有辱人格的事情。」澳大利亞總理威廉．休謨認為，「離開了帝國，我們會像瓶塞一樣被國際政治的激流拋來拋去。它無疑是我們的利矛和堅盾」。

一九三七年五月，英國殖民大臣戈爾（William Ormsby-Gore）在BBC的廣播節目中指出，他的部門掌管著擁有五千五百萬人口的四十個直轄殖民地和託管地，英國人通過命令和實例運用「文明行政之術」，並幫助各地建立「遵循傳統和當地民主特點的自治政府」。其繼任者麥克唐納（Malcolm Macdonald）則指出，英國致力於教育殖民地人們「始終靠自己的雙腳站立」，「對自由的熱愛，不僅屬於我們也屬於他人，這正啟發了殖民帝國的政策」。

帝國體現了英國人的典型品質。人們常常認為這些品質是男子漢氣概、英勇無畏和紀律性強，還包括自我犧牲精神和對別人無私奉獻。柴契爾夫人曾讓英聯邦國家的首相或總理們好好想想，他們曾受英國人的統治是件多麼幸運的事。如果英國未能統治世界各地，很難相信自由資本主義的架構在全球眾多不同的經濟體內成功地建立起來，畢竟，事實證明在其他模式治理下的帝國（例如俄國和中國），人民都感受到無法估量的痛苦。如果沒有大英帝國的統治，很難相信，議會民主的機制會被世界上大多數國家所採納並延續至今。

英國的統治確有其良性影響，前英國殖民地在實現獨立後得以持續實現民主的機會遠遠超過其他國家的前殖民地。人口在一百萬以上的國家在擺脫殖民地統治後，不屈服於獨裁統治的國家幾乎全是英國殖民地。據一九九三年完成的一份調查報告顯示，在五十三個前英國殖民地中，近二分之一的國家建立了民主政體，其中的關鍵原因就在於英國的統治方式，特別是在「間接」統治的情況下，鼓勵當地菁英階層合作，訓練出一定的管治能力。當然，有一部分是新教傳教士的功勞，他們傳播的新教信仰激發了非洲和加勒比海地區人民對西方政治自由體制的渴望。

對殖民地問題頗有研究的格雷認為，「此刻英國政府的權力遵從上帝的旨意，成為在世界許多廣大地區維護和平和秩序的最強有力的工具，從而有助在數百萬人中傳播上帝的賜福與文明」。英國在世界上順從天意、實施善舉最突出的表現是，率先廢除奴隸貿易和奴隸制度，並充分運用自己的權力給別人的奴隸貿易製造麻煩。在廢奴運動中，虔誠

的基督徒和教會是主要的支持者。其領導人威伯福斯（William Wilberforce）認為，奴隸制極大地傷害了基督教的正義感。

不列顛對其子民負有責任的無私觀點，在相當程度上來自於教會和福音派人士。在十八、十九世紀，英國殖民者走到哪裡，英國傳教士也走到哪裡。長期以來，由於「東方主義」等左派意識形態泛濫，教會不敢聲張那段輝煌的傳教史。若重新梳理殖民主義的正面價值，就會發現殖民主義與傳教事業之間具有互補性。在大英帝國實力趨於頂峰之際，英國的海外傳教事業亦成就斐然。傳教士不僅給殖民地及蠻荒之地帶去福音，也帶去福音的副產品：教育、醫療、媒體和現代的生活方式。沒有英國等國的傳教士的努力，超過兩億中國女性不可能擺脫纏足這種野蠻殘忍的陋習；沒有英國等國傳教士的幫助，若干弱勢民族不會擁有文字並脫離文盲狀態。

英國傳教士的目標是全世界。他們堅信，其責任是給外邦人帶去自由；英國新教徒是上帝選中的、去全世界傳播自由的代理人。很多英國人參加各式各樣的傳教活動，尤其是捐款支持傳教。一九〇〇年，英國有一百五十四個向海外傳教的宗教團體，它們有共同信念，即「在全世界範圍內使人皈依基督教不僅是可能的，而且也是其責任—這不僅是上帝的允諾，也是上帝的命令」。在前一年，英國人募捐兩百萬英鎊用於海外傳教，占國家財政的百分之二。直至美國傳教會興起前，在海外的新教傳教士大部分是英國人。其中有被譽為「非洲之光」的傳教士和探險家李文斯頓（David Livingstone），由於他的感召，十九世紀末有一萬兩千名英國傳教士深入非洲傳教。其中傳教士和醫生詹姆斯．斯圖亞特，他如此寫道：「我們來到這裡，既是文明的播撒者，又是傳教士。」他帶領一大批手藝人來到中非，向當地民眾傳播福音、傳授新的技藝並且建立起一個新的、自給自足的、有秩序的基督教社會。

若沒有大英帝國，不可能有「普世價值」。在印度出生、在前英國殖民地特立尼達島長大、後來在牛津大學求學並定居倫敦的作家奈波爾（V. S. Naipaul），是英語文明的熱烈擁護者，他稱之為「我們的普世價值」。他「從邊緣走向中心」，與對英國文明中一切事物都已司空見慣的人相比，他看待或感受這些事物的方式更為新鮮與熱切：「我小時候對痛苦和殘忍感到憂慮，後來發現了基督教的規誡：你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。在我從小接觸的印度教裡，沒有這樣的對人的安慰，而且—儘管我從未有過任何宗教信仰—這個簡單的觀念過去

和現代都讓我覺得光彩奪目，是人類行為的完美指南。」奈波爾強調說：

> 追求幸福的觀念是這種文明的核心吸引力。……這是一個富有彈性的觀念，它適用於所有人。它隱含了特定的社會形態，特定的覺醒精神。在其中蘊含了如此之多的東西：個體的概念，責任，選擇，智識生活，志業，自我完善，以及成就的概念。這是一個廣闊的人性概念。

何謂「英國文明」，人們有不計其數的定義，奈波爾的這一定義無疑是切中肯綮的。

◎世界霸權的第一次和平交接：大英帝國的謝幕與美國的登場

在維多利亞時代的最後十年中，一名當時不為人所知的哈羅公校的中學生如此預言大英帝國在未來一個世紀的命運：

> 我可以看到，如今和平的世界上空籠罩著巨變的陰霾，激烈的巨變、可怕的掙扎，無法想像的戰亂，倫敦將受到攻擊而陷入空前的危機。我將在倫敦保衛戰中扮演重要角色，我有著比任何人都深的遠見，我能預見未來。這個國家將屈服於一次可怕的侵略；但是，我將指揮倫敦的防守，進而拯救倫敦和大英帝國。

這個十七歲的中學生是溫斯頓．邱吉爾。邱吉爾後來確實拯救了倫敦和英國。不過，儘管他竭盡全力，卻未能拯救大英帝國。三百年締造的大英帝國，在戰後短短三年間就崩解了。在二戰中「慘勝」的英國無法維持龐大的帝國體系，邱吉爾的繼任者艾德禮（Attlee）承認，「英聯邦和大英帝國不再是一個可以依靠自己的力量進行防禦的整體。……英倫諸島在全球的戰略位置應該是以美國大陸為中心向東的策略延伸，而不是以自己為中心試圖向東影響地中海及東方各國」。

一九五六年，英國遭遇一次沉重打擊：英國與法國、以色列一起出兵蘇伊士運河，因美國的反對，最終大失顏面地撤離──戰後的世界是美

蘇爭霸的舞台，大英帝國已無可奈何花落去。

一九八二年，英國艦隊和遠征軍在福克蘭群島之戰中擊敗阿根廷軍隊，僅僅是大英帝國的最後一抹餘暉。

一九九七年，英國查爾斯王子（Prince Charles）與末代港督彭定康（Christopher Francis Patten）在暴雨中凝視英國國旗在香港緩緩降下，為大英帝國的棺木上釘下最後一根鐵釘。

大英帝國維持了足夠長時間。它建立的基礎不同於此前所有帝國，它具有三大特色：首先，帝國的宗主國和中樞是開放社會，政治上走自由路線。歷來所有帝國均亡於根深蒂固的寡頭統治集團抗拒經濟、社會變革的「峻拒改革症」，反觀大英帝國，沒有這種症狀出現的可能。思想的自由交換、意見的自由表達、獨立自主的代議制機構，構成不可撼動的保障，使政府不致僵化，且不斷因應新壓力、新需求而作出調整。經濟學家大衛．蘭德斯指出，英國的統治大致符合「致力於成長和發展的理想政府」的標準，比如保障私人財產的安全、保障個人的自由權利、保障合約所規定的權利、建立誠信且廉潔高效的政府等。

其次，英國人有一個恆定的信念，認為英國經濟繁榮拜自由貿易之賜，充滿活力且能適應外在變化。亞當．史密斯於一七七六年出版的歌頌自由貿易的著作《國富論》，勾勒出自由貿易帝國之雛形。自由貿易關係將使觀念自由流動。維多利亞時代倡導自由貿易的雄辯者理查．科布登嚴正表示：「從我們的土地出去的每一包貨品，都含有智慧和有益思想的種子……我們的汽船和我們神奇的鐵路，乃是我們開明建制的廣告和證明文件。」英國是商人之國，是政府為貿易服務，而不是貿易為政府服務。英國與清帝國發生的戰爭，不是鴉片戰爭，而是為實現自由貿易的戰爭。大英帝國在全球範圍內實現了資本、人員和技術的快速流動。

第三，大部分英國領袖認定，只要預防措施施行得當，帝國會繼續享有地緣戰略安全。大英帝國偏重海上的特徵，使得其受到正面攻擊的可能很小。一六八八年的光榮革命之後，再也沒有外國軍隊在英國登陸，就連希特勒在全盛之際也並未認真考慮過占領英國。[9]一四五三年，英國退出歐洲大陸爭霸戰，從此採取「歐洲大陸勢力均衡」政策，此舉意義非常重大──它意味著下一個世紀，英國的目標和野心大幅擴張之際，是向著群島、向著海上，而非向著大陸。英國因而成為最強大的海權國家。英國自由貿易體系的核心是「海洋自由論」，早在十七世

紀，英國政府就宣稱：「海洋與貿易，根據自然法和國際法，為公有之物，教宗和西班牙人都不得禁止其他國家傳播、參與這法則。」海洋自由是最高原則，這成為大英帝國最持久不墜的元素之一，其影響持續到今天──美國繼承了英國的使命，堅定地捍衛「海洋自由論」。

英國紳士們存有「大英帝國永不謝幕」的幻想。邱吉爾及此後的英國領導人，極想讓英國位列美蘇之外第三強國。他們認定，英國的繁榮主要源於其全球關聯：與市場、與供應者、與利用英國金融和航運業者的關聯。英國應當是可憑藉大國威望得到保護的資本主義帝國。英國必須提升其影響力，在資本主義和自由貿易受到馬克思主義和民族主義兩者反對的時代尤需如此。他們試圖將龐大的殖民帝國改為自治的大英國協，一九五〇年，工黨和保守黨竭力說服自己和說服英國民眾，大英國協應當被珍惜且不容詬病；同時向世界宣告，它是國際合作的典範，是英國世界大國地位的證明。

然而，在美蘇對峙的冷戰格局和各種新興意識形態的衝擊下，大英國協不斷虛化，「寰宇一家」的理想漸行漸遠。它無法在國際政治舞台上發揮關鍵作用，甚至無法解決內部的政治分歧──在其四十九個成員國中，有若干亞非的獨裁國家，大英國協卻無法在人權問題上對它們施壓。英國女王伊麗莎白二世對其成員國的訪問，作為一個受歡迎並被熱情招待的客人回到她父親的殖民地，為英帝國的臣民及其後代帶來一種歷史延續感，但也僅此而已。

兩次世界大戰是大英帝國興衰的轉折點，儘管兩次它都是勝利者。十九世紀末至二十世紀上半葉，大英帝國未能阻遏歐洲列強崛起：法國、德國及俄羅斯都在挑戰其權威。一個多極世界是危險而不穩定的，彼此合縱連橫，卻難以避免擦槍走火。二戰之後，進入美蘇對峙的冷戰時代，兩極化的世界格局相對穩定一些，儘管局部出現熱戰（韓戰、越戰等），但沒有發生世界大戰（古巴導彈事件千鈞一髮）。冷戰之後，美國成為唯一的超級強國和維持國際秩序的世界警察，單極化的世界格局，乃是近代以來最為穩定的狀態。但英國人仍然認為，美國領導人太稚嫩、太衝動，無法獨立管理好西方的利益。在世局陷入全球緊繃狀態的年代，世界和平不能交由華府管理──英國人不放心美國領導階層辦事能力的心態，與華府在日本、西德締造民主體制的顯著成就並不相稱。這種心態的真正根源，或許可在衰落大國的本能性失落心理中尋得。然而，不管英國是否情願，二戰之後，美國承擔了大英帝國的全球責任，

比大英帝國昔日的表現更為優良。

正是英語民族認同和美英特殊關係等因素，二十世紀最重要的大國權力交接──英交美接──才能和平、順利地完成。這是在同一觀念秩序內部的權勢轉移，就像兒子繼承父親的產業，不需要付出血的代價。大英帝國找到了自己的繼承人，在失去掌握兩百年的霸主地位後，心裡不免會有些許哀傷與無奈，但終歸沒有心生怨恨──因為英國的「DNA」在美國身上完美地延續著。基督新教是識別盎格魯圈民族身分的關鍵，是將英格蘭、威爾士和蘇格蘭統一成一個聯合王國的主要黏合劑，新教也把不列顛人和他們隔著大西洋相望的親戚連結在一起。在大西洋彼岸，人們找到了大英帝國傳奇的繼承人：

> 目前在地球上只有兩個大規模社會組織──美國和大英帝國。大英帝國已不存在，但是美國是聯邦的最佳典範。世界要和平昌盛，就必須結成某種形式的聯邦，聯邦各國即便不都是民主國家，但它們必須接受法治的觀念。從這一觀點來看，美國注定是領導者。

第五節　英國從來不屬於歐洲，英國屬於大西洋

◎柴契爾夫人：治癒「英國病」的「鐵娘子」

一九四五年夏，英國迎來第二次世界大戰的慘勝──不僅被這場戰爭榨乾國力，還成為一個長期遭受經濟和金融貧血症之苦的國家。之後數年間，英國被迫退出亞洲和非洲的殖民地，失去了龐大的海外消費市場和原料產地。

真正的衰落是內在性的：長期作為最有權勢的宗主國，英國本土形成故步自封、居高臨下的習氣，英國的政治體制也日趨僵化。

英國被美國超越的趨勢，在戰爭期間越來越明顯。戰爭暴露出英國在工業技術上步履蹣跚，創新科學的實際應用非常遲緩。歐威爾指出，英國貴族普遍鄙視應用科學，有很長一段時間，英國被「心胸狹窄、極度缺乏好奇心的人所統治」。邱吉爾哀歎說：「儘管青黴素是英國發現的，但美國人的開發已經遠遠領先我們，不僅在產量上領先，技術上也領先，這實在令人沮喪。」[10]

傳統上來說，英國是一個以保守主義的國家，英國率先實現工業化，狄更斯時代工人的生活也曾相當悲慘，但英國工人階級並沒有發生那種週期性席捲歐洲大陸的革命運動。早期的「空想社會主義者」羅伯特．歐文（Robert Owen）的成就僅限於經營一家模範工廠。德國人馬克思工作的大部分時間在英國，但跟德國、法國義大利甚或俄國不同，馬克思的社會主義在英國知音難覓。英國的工黨或更廣義的左翼陣營，不接受馬克思主義的激進革命理論，主張在議會民主制下建立福利國家。其中，最重要的兩個文件是一九四二年的《貝弗里奇報告》和一九四四年的《就業政策》白皮書。

戰後，左翼思潮席捲西方，無論菁英或是公眾輿論都出現左傾轉向。英國內在的衰落跟左派意識形態的興起有關──曾任工黨主席的左派政治學家、經濟學家拉斯基（Harold Laski）對英國的觀念秩序的腐蝕，如同政治哲學家羅爾斯（John Rawls）對美國的觀念秩序的腐蝕──儘管他們分別受到海耶克（Friedrich Hayek）和諾齊克（Robert Nozick）的制衡，但他們還是將自己任教的倫敦政經學院和哈佛大學，乃至相當部分英美名校變成左翼大本營。

在此背景下，隨著艾德禮領導的工黨當選並上台執政，英國開始了一個持續時間長達三十年的嘗試，無論被稱為社會主義、社會民主主義還是中央經濟統制論，它的主要特徵都是建立一個中央集權的、管理性的、官僚體制和帶有干涉主義者風格的政府。英國政府先後通過充滿福利國家色彩的《家庭津貼法案》、《國民保險法》、《國民衛生服務法案》、《教育法案》、《就業法案》等。用工黨內閣大臣道格拉斯．傑伊的話來說，就如此廣泛的干涉原則而言，「英國政府裡的紳士們比人民自己更清楚什麼東西對人民更有利」。這跟史達林和毛澤東的說法如此相似。到了七〇年代，工黨政府的社會主義和福利國家政策所造成的「英國病」已然病入膏肓，英國變得跟歐陸的「社會民主主義」國家如此相似。

這時，一位「鐵娘子」走進唐寧街十號，以鐵腕改變日益工黨化的保守黨，更治好了重病纏身的英國。她比內閣中所有男性更有戰鬥勇氣，她為自己堅持的觀點在黨內和政府內獨自奮戰。即便在野的保守黨處於低潮時，柴契爾夫人仍堅持說，她的保守主義不會對工黨提出的國家經濟管理政策做出任何妥協與讓步，「倘若一名托利黨人不認為私有財產是個人自由的核心組成部分，那麼他最好去當社會主義分子，按社

會主義行事。事實上，我們選舉失敗的原因之一就是人們認為太多保守黨人已經成為共產主義分子。」她以自己堅信的價值為榮：「我領導下的托利黨會堅持個人自由和個人財產權，維持法律和秩序、私人財產的自由支配權，獎勵勤勞、技術和節儉，確保選擇的多樣性，維持地方政府管理權。」在激烈的選戰中，柴契爾夫人宣布了清晰的政治綱領：

> 同情和關注個人及其自由；反對過度的國家集權，支持努力工作、創業的權利、依靠勤勞和節儉獲得成功並收穫獎賞，支持人們把部分收穫轉給他們的孩子，贊成個人選擇的多樣性是基本的自由，保護廣泛分布的個人財產，反對社會主義國家，支持個人享有在沒有僱主或行業聯盟老闆的如何壓制下工作的權利。

很多年都沒有人如此敢理直氣壯地說出這些話了。柴契爾夫人代表的是問心無愧、精力充沛的個人主義，這是自由市場美德的所在：國家興旺發達需要的是不受束縛的經濟發展，而那些不願工作的人卻剝削和背叛福利國家的好意。她信奉的哲學是：普通人需要的是獨立，不要依靠國家，不要佩服一個總是說「不管我是否工作，國家都會養活我」這種話的人。

柴契爾夫人堅信，「只有兩種政治哲學，兩種治理國家的方式」，那就是將國家利益放在首位的馬克思主義—社會主義，或是將國民放在首位的自由模式。前者包括其他人稱之為社會民主主義、社團主義、凱因斯主義或混合經濟，後者則是「被社會主義者指稱的資本主義，而我則喜歡稱之為自由經濟」。在她的眼中，英國工黨之類的西方式社會民主主義，僅僅是摻了水的馬克思主義，和蘇聯唯一的不同只是少了莫斯科的那種信念和勇氣。但是，他們形成了一個權勢集團（川普用的說法是「深層政府」），這個專業階層（戰後形成的文官隊伍）充斥著一種淺粉紅的社會主義，其腐蝕性無異於赤裸裸的托洛茨基主義。她的看法不是偏見—整個傳統的統治菁英主要由內奸與綏靖主義者構成。

柴契爾夫人是天生的保守主義者，她的父親經營著小雜貨店。許多左派竭力攻擊的「從頭到腳，每個毛孔都滴著血和骯髒的東西」的資本主義，對她來說，是熟悉的和有創造力的，做生意是一種充滿活力的、有人情味的、社會性的、可以增進友誼的社會活動：事實上，它雖然嚴

肅，但是也很有趣。「沒有什麼課程能比在一個街角的店鋪裡做生意更好地瞭解自由市場經濟了。」這一家庭背景成為其經濟哲學的基礎，柴契爾夫人直率地指出，在她讀到那些偉大的自由經濟學家們的著作之前，她就從父親那裡了解到，自由市場制度是一個巨大的、靈敏的神經系統，它對來自全世界的信號做出迅速的反應，以滿足人們不斷變化的需求。「如果政府干涉一個小商店的經營，由於它自己也是在黑暗中摸索的一股『盲力』，必然對市場起到阻礙而不是促進作用。」

由此，柴契爾夫人獲得了對左派思想的免疫力：「無論是我的本性還是成長的家庭環境都決定了我是一個『忠實的』保守黨人。不管我讀過再多的左翼書籍，也不管聽到多少左翼的評論，我對自己的政治信仰從來都沒有產生過懷疑。」這種個人政治理念和政治哲學的形成過程，正是典型的英國式的：「儘管是在許多年之後我才明白我的政治信仰之後的哲學背景，但我對自己的思想一直都有清醒的認識。……從我很小時候起，我就具備了這種精神面貌和分析工具，並最終重建了被國家社會主義破壞的經濟制度。」

在柴契爾夫人執政的時候，英國的主流教會和大學都已經被左派思想所腐蝕，這兩大系統將其視為敵人。當時的坎特伯雷大主教給柴契爾夫人發來一份名為《城市的信念》的長篇報告，這份報告提出用凱因斯的方式解決城市貧富懸殊的問題。報告將教會描繪成「國家的良心」，批評政府「對個人主義給予太多的側重，對集體主義卻強調不足」，報告以尊敬的口吻提及馬克思和「解放神學」（屬於準馬克思主義思想）。柴契爾夫人對於教會利用其精神和道德威望對其不理解的經濟事務發表意見感到失望，而教會高層人士對馬克思主義的欣賞，與她從小起建立的信仰南轅北轍。此後，她曾就讀的牛津大學的教職員大會以七百三十八票對三百一十九票拒絕向其頒授榮譽學位，這顯示了知識菁英對她的敵視（就如同今天美國的常春藤名校敵視其畢業生川普一樣）。柴契爾夫人儘管深受傷害，仍發表了一份大度的聲明：「我對遭到拒絕並非不習慣：我的內心寧靜更多地基於自己大學畢業後取得的成功，而不是能否獲頒一個榮譽學位」。

在改革遇到挫折時，保守黨高層請求柴契爾夫人改換戰術，在政策上採取迂迴轉彎。她回答說：「你們若要轉變，隨你們的便，首相不變。」一些人提出，英國應當學習「德國模式」，即社團主義模式，作經濟決策時徵求商業組織和工會領袖意見。她斷然拒絕：「德國人的性

格特點和我們不同，他們較少個人主義，更具集體精神。德國模式是不適用於英國的。」

柴契爾夫人對此毫不懷疑：英國必須肅清社會主義的殘餘影響——國有化、工會權力以及一種根深蒂固的反對自由企業的文化。她對改革的陣痛有充分估計——吃藥帶來的痛苦甚至遠大於疾病本身的痛苦，但你卻不能停止吃藥。即便被攻擊為冷酷無情的巫婆，她仍然完成了「解除左翼的武裝」這件比敦克爾克撤退還要艱難的任務。她永久性地取締了工會在英國社會的影響力，她發現工會不是解決問題的機構，而是問題本身：「失業率的高低是與工會權力的大小相關聯的。一方面是生產效率不高，另一方面是工會要求過高的工資，這使得英國的商品缺乏競爭力，從而造成許多工人失業。」這種說法何其「政治不正確」。在其努力下，英國的產品市場、服務市場，還有勞務市場都得到很大程度的擴展，歐洲國家羨慕地看著英國變成外資的投資天堂。[11]

柴契爾夫人執政的十一年，宛如又一場「光榮革命」，「那場革命——私有化、解除管制、降低稅收、讓更多的人擁有財產、恢復依靠自我、建造走出貧困的階梯、加強國防、鞏固大西洋聯盟、恢復整個國家的士氣和地位」。她的目的不是由英國政府來控制經濟，而是教會英國工業行業通過提高競爭力求得生存，不要指望政府幫助。柴契爾夫人是少數擁有「主義」的政治家——柴契爾主義包含多種概念：削減稅收、自由市場、自由企業、工業和服務業的私有化、「維多利亞時期的價值觀」、愛國主義、個人至上。

柴契爾夫人改變了保守黨，也改變了工黨；她摧毀了戰後的共識，造就了一種新的共識。在她上台執政前，英國公共政策中有一種錯誤觀點，認為國家是合法性和立法權的天然源頭。當她退出政治舞台時，這種觀念已變得無足輕重。後來執政的工黨領袖布萊爾（Tony Blair）緊跟柴契爾的路線，其領導層就像柴契爾一派的核心原則一樣，對國家本能地抱著懷疑態度。

經濟上的私有化必然帶來公民自由的解放，這是英國最可寶貴的精神遺產，柴契爾夫人指出，私有化是扭轉社會主義造成的腐敗影響的主要手段。通過私有化，特別是那種能夠讓公眾最大可能地擁有所有權的私有化，國家的權力將會被削減，而人民的權力則會得到鞏固。正如國有化是集體主義者的計畫——工黨政府正是尋求以此來重塑英國社會——的核心那樣，私有化則是讓自由重新奪回自己領地的所有計畫的核心。

柴契爾夫人對當代英國的影響，不亞於她所尊崇的前輩邱吉爾。她在回憶錄中驕傲地總結其政治遺產，這一政治遺產早已溢出英國的疆界而具有普世價值：在其任職首相期間，英國成為第一個擺脫社會主義道路的歐洲國家（如果英國算是歐洲國家的話）。到她離任時，英國工業中國有部分的比例已經比原來減少大約百分之六十。大約有四分之一的人擁有股分，超過六十萬工作崗位從公共部門轉移到私人部門。用柴契爾夫人自己的說法，那是一種「大眾資本主義」，是一種「擁有資產的民主」。除前共產黨國家外，英國完成了所有權和權力從國家到個人及其家人的最偉大的轉移。事實上，英國在全世界範圍內引發了一場私有化浪潮。私有化並不是英國唯一最成功的「出口產品」，它還重塑了英國作為一個具有創新精神和企業家精神的國家的聲譽。

◎英美聯盟的黃金時代：柴契爾夫人與雷根的圓舞曲

一九四一年八月九日至十二日，美國重巡洋艦「奧古斯塔」號和英國戰列艦「威爾士親王」號並排錨泊在加拿大紐芬蘭島的普拉森提亞灣，邱吉爾與羅斯福（Franklin D. Roosevelt）在兩艘軍艦上輪流舉行會談。這次會議體現了邱吉爾在一年前的論斷：英國乃至整個英帝國，跟美國「水乳交融，不分彼此」。

這個地點是雙方討論決定的，邱吉爾對加拿大的評價，一如他對自己的評價：「它是統一的盎格魯圈的活化身。」幾個月後，他在渥太華對加拿大首相說：「加拿大在大英帝國中占有獨特的位置，因為它與不列顛有著牢不可破的聯繫，同時又與美國抱持著長期友誼和親密關係。」

這次會談體現了英美共同的理念和信仰。最具象徵性的一幕是：八月十日禮拜日清晨，在「威爾士親王」號後甲板上，兩國水兵共同舉行主日禮拜，在後主砲的巨大砲管下，臨時搭建的布道壇上併列垂掛著兩國國旗，兩國水兵同聲高唱贊美詩。牧師念誦聖經《約書亞記》第一章的經文：「我怎樣與摩西同在，也必照樣與你同在。我必不撇下你，也不丟棄你。你當剛強壯膽。」

此一場景象徵著兩國共同的信仰和紐帶，借用邱吉爾私人祕書的比喻，「就像一場結婚儀式」。邱吉爾本人久久難忘，後來描述說，「美國理論上仍然是中立國，但是和交戰國一起」制定《大西洋憲章》，這

個事實本身就令人驚訝。

兩天以後，兩國向全世界公布《大西洋憲章》，闡明英美及其他民主國家的戰爭目標。四個月之後，日本偷襲珍珠港，美國全面參與二戰，並領導以「盎格魯圈」為主體的盟國取得勝利。

那一場軍艦上的聯合禮拜儀式決定了二戰的勝敗，也決定了戰後世界的走向。多年以後，邱吉爾回憶說：「大家使用同一種語言，齊唱同一首頌歌，而且擁有幾乎同樣的觀念！……經歷過那場儀式的每一個人將永遠不會忘記那個陽光燦爛的早晨，以及在那個早晨擁擠在後甲板上的景象：講壇上飄揚著英美兩國國旗，每一句話都撞擊著在場人的內心。這是一個偉大的時刻！」邱吉爾是英國歷史上最親美的首相，當然不單單因為他的母親來自美國的富豪之家。早在一九三二年，在野的邱吉爾在美國的巡迴演講中就指出，「英語民族和共產主義」將是「未來兩股對立的勢力」，英美必須攜手合作才能戰勝敵人。而他在一九四六年的「鐵幕」演講中也強調，如果英國和美國所有「道義和物質的力量與信念」在「兄弟般的合作中」聯手，「將不僅為我們、為我們的時代，而且也將為所有人、為未來的世紀帶來廣闊的前程，這是明確無疑的」。[12]

這一幕場景在半個世紀之後重演。一九八八年十一月，英國首相柴契爾夫人訪問美國，這是美國總統雷根卸任前接待的最後一位官方客人。在白宮的國宴上，雷根致辭說：「柴契爾夫人是一位有遠見和勇氣的領導人，一旦認準了方向變堅定不移直至勝利。……南希和我為有柴契爾夫人這樣的朋友而自豪，就像美國為有英國這樣的朋友而自豪一樣。」柴契爾夫人在發言中說：「我知道我們的想法有許多不謀而合之處。我們有許多共同的信仰。」

晚宴後，美國海軍陸戰隊軍樂團開始演奏。雷根邀請柴契爾夫人跳了一支舞。白宮中奏響的最後一曲華爾茲是他們親密的政治和私人友誼的象徵。他們彼此視對方為「靈魂伴侶」，他們共同埋葬了蘇聯和東歐的共產獨裁制度，共同復興了西方民主世界。

共同的基督新教信仰，是柴契爾夫人與雷根的友誼，以及英國和美國的友誼的根基。柴契爾夫人生長在典型的清教徒家庭：「我們家是一個踏實、嚴謹、篤信宗教的家庭。父親和母親都是虔誠的衛理公會派教徒。我父親在格蘭瑟姆及其周邊地區還是一個不擔任神職的傳教士。」在人人都互相認識的小鎮上，「人們的價值觀念是由全鎮人共同塑造形

成的，而不是由政府主導的」。

小鎮雖小，卻有三家衛理公會教堂、一家英國聖公會教堂和一家天主教教堂。柴契爾夫人回憶說：「我們的生活都是圍繞衛理公會教展開的。」柴契爾夫人的信仰持守一生，並從中生發出保守主義的政治立場：

雖然我一直否認這樣一種論點，即認為一個基督徒必須是一位保守黨人，但我卻從來都沒有喪失我的堅定信念：幸運的是，我崇尚的政治經濟主張和基督教的教義是極為一致的。

柴契爾夫人在晚年論及國家政策時，認為看似愚拙和天真的「回歸美德」，比任何政治和經濟政策都更重要。英國及人類的未來在於：強化家庭觀念、抑制對福利的依賴、減少犯罪。如何實現此目標呢？「我發現很難想像除了基督教之外，還有其他什麼東西可以用這些美德來重新充實西方大多數的人們。」經濟和政治政策的正誤，需要站在聖經原則上加以審視。柴契爾夫人說，在其執政後期，越來越意識到基督教與經濟和社會政策之間的關係，並且對這些關係越來越感興趣。她與同為基督徒的兩名幕僚共同完成了一本名為《基督教與保守主義》的論文集。

冷戰必須由英美攜手才能打贏。一九八〇年十一月，雷根當選美國總統，其意義與柴契爾夫人一九七九年五月贏得大選同樣重大，對國際政治則有更大影響，柴契爾夫人當即意識到，這顯示出美國這個世界公認的最偉大的自由力量將在世界事務中重新樹立自信的領導權威。柴契爾夫人說：「我知道他的想法和觀點跟我非常相似：不只是有關政治的觀點，還包括執政的哲學──這是一種人性的觀點，包括隱藏在任何政治家的治國野心之下的所有理念和價值。」

雷根也知道他的精神源頭在英國。一九八二年，雷根應邀在英國下議院發表演講，該演講標誌著「雷根主義」的成形。柴契爾夫人說，兩人都意識到，他們正在打一場「自由聖戰」，而且已取得巨大勝利。雷根在演講中指出：

> 我們信仰的是一種超法律準則……我們堅信人性是有意義的。不應受到任何強權國家的羞辱，而應按照造物主給我們的形象和外表而活著。

對於柴契爾夫人而言，英美聯盟（大西洋聯盟）比歐盟重要得多。歐洲一體化會削弱英國的影響力，使英和美之間的關係變得疏遠。後來她解釋說：「按照這樣的邏輯來推論……如果積極支持歐洲防務一體化，如果英國作為歐洲的一員有義務在未來某個時刻加入歐洲貨幣一體化政策，這無疑會削弱英美之間的傳統友誼，而且對各方而言都是悲劇。」

在當代英國領導人中，柴契爾夫人最親美，與其說她親美，不如說她親英國自己—美國就是年輕的英國（就好像亞當斯和漢密爾頓被攻擊說「親英」一樣）。如果拉長歷史的視野就可發現，英美之間存在著一條剪不斷的臍帶，美國的國際體系和美國的實力在許多方面源自英語國家的傳統構造，歷史可以追溯到十七世紀晚期。自一六八八年「光榮革命」奠定英國議會和新教統治，盎格魯—美國人在歷次主要國際衝突中均為勝利者。奧格斯堡同盟戰爭、西班牙王位繼承戰爭、奧地利王位繼承戰爭、七年戰爭、美國革命（英國失敗了，但美國勝利了）、法國大革命和拿破崙戰爭、第一次世界大戰、第二次世界大戰和冷戰：這些戰爭塑造了現代世界，或是英國，或是美國，或是兩國及其他英語國家一起贏得每一場戰爭。三百多年來在與列強的主要戰爭中贏得的勝利從未間斷：這甚至形成一種模式。

邱吉爾之後，沒有任何一位英國首相能像柴契爾夫人這樣毫無疑問地相信，「講英語的人民」負有領導並拯救世界其他地區的任務。一九八一年，她在保守黨大會上提醒人們，「要不是美國的寬宏大量，就沒有歐洲今天的自由。沒有與美國的緊密、有效和熱心的聯盟，我們無法保護自己，不管在這個島上，還是在歐洲大陸」。她希望英國在各方面都能越來越像美國。駐倫敦的一位美國大使準確地指出，柴契爾夫人本人也是一位非常具有美國風格的政治家：愛國、福音派，不用高調抽象的詞彙，相信個人主義。每次訪問美國，隨行人員幾乎都能感到她所得到的實在感染力。「一踏上美國的土地，她就變成一位新的女人。」羅尼．米勒注意到：「她熱愛美國……美國也反過來熱愛她，這是一種互相欣賞的心靈默契。」她在所有場合下顯示英國對大西洋聯盟的絕對忠誠，如果她本人不能成為自由世界的領袖，那麼最好就是做這位領袖的中尉。

柴契爾夫人認為，美國應當在軍事上和經濟上保持在歐洲占有統治地位的強大力量。她的判斷根植於此一常識：只能借助一個超級大國才

能實現集體安全，美國當仁不讓地承擔這一使命。從政治、經濟和文化上講，美國領導下的世界是自由的世界，比一個由亞洲或歐亞集團控制的世界自由得多。儘管很多潛在的強國，如俄國、中國、印度、日本、巴西，以及高度敏感的歐洲人，對這種格局感到憎惡和憤恨，但從和平與穩定來考慮，「這是壞處最少的選擇」。

◎人類所有災難都來自歐洲大陸，所有解決方案都來自說英語的國家

二〇二〇年一月三十一日，英國時間晚上二十三時起，英國正式脫離歐盟，結束長達四十七年的歐盟成員國身分。此前領導保守黨在大選中取得自邱吉爾和柴契爾夫人以來最輝煌勝利的英國首相約翰遜（Boris Johnson）稱：「這是破曉時刻，拉開了下一階段的序幕。這是新時代的黎明，從今日起，我們與家人的命運和機會，都不再因為我們在國家的不同地方成長，而受影響。這是我們團結的開始，也是更上層樓的時刻。」

歐盟這個由各國派出的非民選官員組織的超級政府，實際上是由各主權國家讓渡部分主權與法律自治權組成。力倡成立歐盟的法德兩國，都很清楚歐盟設立的最終目的是消滅主權國家，達到歐洲一體化，為世界大同提供樣板。這個歐洲超級政府當然由法德控制。

英國政治家和歷史學家丹尼爾．漢南在歐洲議會任保守與改革黨團祕書長期間觀察到，對於普通歐洲人來說，錢已經花光了，他們正深陷經濟危機。幾十年勞工權利立法的效果是，歐洲的權利越來越多，工人卻越來越少。然而，對歐盟官員和日益膨脹的靠布魯塞爾經費養著的諮詢顧問、合同制人員、尋租階層來說，完全不存在錢荒的擔憂。當各國政府忙於縮減國內財政開支時，省下的每一分錢都流向歐盟。

盎格魯圈與歐洲關於「公民權利和自由」存在完全不同的理解：在盎格魯圈內，公民權利是先輩們在歷史上某一時刻贏得的、作為一項歷經世代流傳下來的確定不移的權利。而歐洲對於公民權利的觀念，則認為它是政府授予的。盎格魯圈的激進主義是平等派、憲章運動和早期英語國家貿易聯盟的活動家；而歐洲激進主義的哲學靈感來自黑格爾（Hegel）和赫爾德（Herder）的集體主義著作，尤其是盧梭信奉的民眾「共同意志」可剝奪公民私有權利的理念──這樣的哲學相信權利是普遍的，由法律授予並受到政府保障，而非從習慣中繼承。這和普通法中

「自由個體凝聚成自由社會」的觀念非常不同。觀念的差異，導致實踐層面的背道而馳：

> 歐陸模式有一個明顯的缺陷：他們把人權全部規定在憲章裡，這樣一來，相關原則就只能通過國家設立的法庭解釋，最後守護自由的重任就落在少數人手裡。如果這少數人淪陷了，自由即無從談起。……在盎格魯圈，對自由的爭取是每一個人的事。換言之，歐洲大陸的自由存在於理論中，而盎格魯圈的自由存在於事實中。十九世紀保守黨首相迪斯累利說：「比起他們紙上談兵的自由主義，我更喜歡自己享受到的自由；比起人的權利，我更在乎英國人的權利。」

對於歐洲，柴契爾夫人說過一句精彩的話：「人類所有的災難都來自歐洲大陸，而所有的解決方案都來自說英語的國家。」與其他英國保守派政治家一樣，她對歐盟充滿疑慮，反對歐陸國家內部日益增長的「反美主義」—從某種意義上說，反美就是反英，難怪雷根總統會感激柴契爾夫人說：「有時，她還要額外替美國承擔嚴厲的批評。」

柴契爾夫人在任期內遭到來自歐盟以及英國國內歐洲派的強大壓力，她苦口婆心地勸告國人，不能倉促而盲目地跟隨「歐洲聯邦主義」。在歐盟框架下，「法—德集團重新現身，並按照他們自己的日程安排主導著歐共體的發展方向」。她將歐洲一體化進程稱為「巴別快車」—跟聖經中的巴別塔並列。在歐洲統一的理想的名義下，浪費、腐敗和濫用權力達到誰都無法接受的水平。

與奪命狂奔的「巴別快車」的方向相反，柴契爾夫人堅持英國主權和英國價值：「我不願放棄我們控制移民的權力，抵禦恐怖主義、犯罪、販毒的權力，以及採取措施把危險疾病的載體拒之門外從而保障人、動物和植物的健康的權力—所有這些都需要對邊境進行適當合理的控制。」

至於什麼是英國持守的觀念秩序，早在一六七九年，英國政治家亨利．卡博爾在下議院的演講中就指出，以英國為代表的新教世界，堅信上帝所賦予人的自由與尊嚴，人享有不被任何力量奴役的權利。基督新教帶來符合聖經的敬拜儀式和教會組織方式，也帶來符合聖經的政府形式。當代人把英國、美國、瑞士和尼德蘭的議會憲制政體與法國、西班

牙、俄國、中國以及伊斯蘭世界的專制政體做一番對比，就會清楚地發現宗教信仰對政治制度的決定性影響。

政治哲學家阿克頓指出，在伊麗莎白一世去世之時，英格蘭在政治上就與歐洲大陸分離，並沿著一個不同的方向發展。很久以前，政治觀察家們已經認識到島國制度與眾不同的特點和優勢。英國的制度建設是在古老方法的基礎上，從傳統和先例著手。這些精明方法的聯合或選擇使用，是英國傳統的顯著特徵──聖經、《大憲章》和《權利法案》一脈相承。

邱吉爾更是敏銳地意識到，英美擁有同一個觀念秩序，英國在反對納粹戰爭中所捍衛的原則，也正是美國自開國以來堅守的信條。「獨立宣言很大程度上是輝格黨人反對後期斯圖亞特王朝和一六八八年革命的重新申明。」英國革命和美國革命所捍衛的是同樣的觀念：絕對產權、請願權、代議制政府、普通法與陪審團制度的司法保護、持有武器的權利……這些觀念，一開始是被英美所獨享的，然後突破了種族和文化的限制，被更廣泛區域的國族所吸收。

柴契爾夫人尊重英國的新教傳統，在所有英國當代的首相中，她公開強調自己是虔誠信徒超過其他任何人。她的政治及宗教都建立在個人選擇及個人責任優先的基礎上，「基督教啟迪的核心，就是每個人都有選擇的權利」。對歐盟背後大一統、集權主義的幽靈加倍警惕，「作為一個島國，我們很不習慣身分證加警察這樣專制的大陸型控制體系」。她反問道：「難道英國的民主、議會主權、習慣法、我們傳統的公正感、我們以自己的方式處理國內事務的能力，都要受到與我們的傳統有巨大差異的歐洲官僚機構的遙控嗎？」她不信任「在布魯塞爾發號施令的超級歐洲國家」。她像大衛挑戰歌利亞一樣挑戰歐盟：

> 我最終還是別無選擇，只能與歐共體大多數國家背道而馳，高舉國家主權、自由貿易和自由企業制度的大旗勇敢戰鬥。我在歐共體內或許受到孤立，但從更寬廣的角度來看，歐洲統一主義者才是真正的孤立主義者。……當蘇聯這個最大的中央集權國家處在崩潰的邊緣時，他們卻著迷於各種中央集權式的計畫。

四十多年後，終於到了夢醒時分。歐洲的歸歐洲，英國的歸英國，

英國「脫歐盟，以自由」。而歐盟的未來越發暗淡。

---

1. 一二一五年約翰王簽署的第一份《大憲章》未保存下來，只有少數早期的抄本保存至今。英國之外有兩份：一份保存於堪培拉澳大利亞議會大廈，另一份保存於華盛頓美國國家檔案館大廳、緊鄰《獨立宣言》及《美國憲法》，為美國富商羅斯．佩羅於一九八四年購得並捐贈。二〇一五年，為紀念《大憲章》頒布八百周年，英國國會保存的抄本在全球巡回展出。在北京展覽時，中共害怕這份八百年前的文件喚起民眾的權利意識，設置重重障礙，只允許在英國大使官邸內對少數人開放展出。
2. 最早的《維吉尼亞憲章》誕生於一六〇六年，很多地方沿襲《大憲章》；一六三八年，馬里蘭承認《大憲章》是本地法律的一部分；一七七五年，麻薩諸塞採用一位一手拿《大憲章》、一手持劍的愛國者形象作為自治領的徽章；賓夕法尼亞殖民地創始人威廉．潘認為：「在其他國家，法律僅僅是國王的意志。君主一言，可叫人頭落地，稅率高漲，或者原屬某人的土地一夜之間充公。而在美國，每個人都有一套與生俱來的、確定的基本權利，尤其是人身自由和屬於他所有的財產。非經他本人同意，或因為犯罪而接受法律的懲處，這些權利不可剝奪。」
3. 最後一句話的隱喻回到伯克的主題，即堅持必須在現有基礎上建造，它表達了隨著時間的推移制度所具有的連續性。
4. 在有普通法傳統的英國，杜姆貝爾的冤屈得到法院的糾正；在沒有普通法傳統的中國，警察權力無邊無際，法院與警察狼狽為奸，民眾淪為刀俎上的魚肉。其中的一個案例是：作為警察暴力之受害人的楊佳，在司法系統內得不到正義，用暴力殺害若干警察，被處以死刑。但此種劉曉波所說的「原始正義」無助於法治化。
5. 成婚三個月後，安妮．博林生下她與亨利的女兒伊麗莎白，即後來的英國女王伊麗莎白一世。喜新厭舊的亨利並不滿足於第二次婚姻，他廢黜並處決了安妮．博林。
6. 在伊麗莎白兩歲八個月時，生母安妮．博林被父親亨利八世處死，他們的婚姻被宣布無效，伊麗莎白也被剝奪王室稱號。悲慘的童年生活養成了其堅毅謹慎的性格。
7. 陳思賢：《西洋政治思想史．現代英國》，頁62-63。
8. 這裡的「革命」一詞，有其特殊意涵，特指法國大革命及其變種（如俄國和中國的共產主義革命），而伯克支持其他形態的「革命」，如英國「光榮革命」和美國獨立革命及其精神繼承者。
9. 希特勒對英國具有某種愛恨交織心態。在打敗法國之後，希特勒盼望與英國達成持久諒解，對入侵英國的「海獅計劃」三心二意，後來將其擱置。軍事分析家李德哈特認為，希特勒在敦刻爾克戰役中命令德軍停止進攻、放任英國遠征軍退回英國，是故意向英國示好。
10. 英國生產的坦克，其機械故障「主要是因為商業公司不善於設計、開發和製造」，「開發過於草率、粗製濫造，缺乏徹底的初步設計和測試，跟戰後英國推出的新型汽車一樣，呈現多災多難的模式」。這種令人沮喪的型態也出現在其他產品上，如卡車、雷達、收音機。即便是英國擅長的噴氣推進領域，也不得不請美國幫助製造在受壓下不會失靈的渦輪葉片和葉輪。美國人帶著大量人力、裝備、燃料橫渡大西洋。在突出部戰役中，德軍將領發現繳獲的美軍軍用物資中，連聖誕蛋糕都是波士頓生產、橫渡大西洋運到歐洲的，不得不為美國強大的生產和運輸能力歎服，認識到美軍比蘇軍更可怕。英國

陸軍元帥蒙哥馬利（Bernard Montgomery）懷疑懷疑美國將軍科林斯（Joseph Lawton collins）的後勤計畫，說一支軍團不能只靠一條路提供補給，科林斯回應：「也許你們英軍不能，但我們可以。」美國人的軍力明顯機械化，使他們比步行的英國士兵更有機動性。

11. 持社會民主主義立場的歷史學家托尼．朱特（Tony Judt）指責柴契爾夫人的政策給英國公共生活體制造成嚴重傷害，「市民變成了股東，他們之間的關係，以及他們與國家之間的關係，不再是權利和義務的關係，而變成了資產和所有權的關係」，但他也承認，「作為一個經濟體，柴契爾夫人統治下的英國是一個效率比較高的國家」，「她親自主持實現了英國社會的復甦，成績斐然」。

12. 對於已經卸任的邱吉爾的「鐵幕」演講，英國工黨的反應等於是將另一種綏靖主義對號入座：兩名工黨下院議員要求首相艾德禮「批判」邱吉爾的演講，艾德禮表示拒絕。九十三名工黨議員遞交了一份譴責邱吉爾的動議，他們稱這篇演講「不利於世界和平進程」。他們反對的理由是邱吉爾提議英聯邦和美國建立軍事聯盟，「目的是防止共產主義的傳播」。在動議上簽名的人中包括未來的工黨首相卡拉漢。而與此同時，史達林像希特勒撕毀《凡爾賽和約》一樣撕毀《雅爾達協議》，支持共產黨在波蘭等東歐國家掌權。

又哪一大國有這樣公義的律例典章、
像我今日在你們面前所陳明的這一切律法呢？

—《舊約．申命記》，4：8

第五章

美國：如鷹展翅上騰

美國秩序的根基可蜿蜒曲折地追溯到希伯來人對上帝之下的有目的的道德生活的認知……它們緊緊地抓住十六世醞釀的宗教情緒；它們源自英格蘭千辛萬苦爭來的法律之下的自由；殖民時期美國一百五十年的共同體經驗強化了這些根基。

—拉塞爾．柯克（Russell Kirk），《美國秩序的根基》

美國國徽正面的圖案為白頭鷹（白頭海鵰），它是力量、勇氣、自由和不朽的象徵。白頭鷹的雙翅展開，左右爪分別抓著象徵和平和武力的橄欖枝和箭。鷹頭目視右方，象徵著期望和平。鷹嘴叼著的綬帶上寫著拉丁文的格言「合眾為一」（E Pluribus Unum）。鷹頭上方的藍色背景裡鑲著象徵最初十三個殖民地的十三顆五角星。美國以白頭鷹為國鳥，應和了聖經《以賽亞書》的經文：「如鷹展翅上騰。」美國建國兩百多年以來歷史，就是一部如鷹展翅上騰的歷史。[1]

誰也不會想到，十八世紀最後二十五年裡，大不列顛的一個外省殖民地建立了一套觀念和制度，並逐漸使之成為現代民族國家政治經濟發展的藍圖。這個地方原本只是西方文明的邊緣哨所，一百多年後卻成為西方的中心乃至最堅固的堡壘—如果沒有美國，西方不可能熬過兩次世界大戰和冷戰。基於主權在民原則的代議制政府、由自由公民推動的市場經濟、獨立於任何官方宗教的世俗國家、宗教自由帶來的市場競爭型的宗教，以及認定公民平等的法治，這些當時看起來有悖常理而又無法實現的事，逐漸成為全世界認可的成功國家方案。

美國為何成功？國父喬治．華盛頓解釋說，美國擁有時間優勢—「我們建國的時代比以往任何時候都更好，更清楚地理解和定義人類權利」，美國繼承、甄別和選擇了宗教改革和啟蒙運動的思想成果；美國也擁有空間優勢—「美國公民，置身於令人艷羨的條件中，作為一整片廣袤大陸的唯一的地主和所有者，擁有世上各種土壤和氣候條件，豐

富的生活必須品和便利條件」；當然，美國還擁有當代左派歷史學家不願意承認的上帝的祝福──「從這時起，他們就是最引人注目的劇場上的演員，似乎為上天所有意指派，以展示上帝的偉大和幸福。」

毫無疑問，美國秩序、美國信念、美國價值的根基就是基督教文明，尤其是宗教改革之後的清教徒傳統。宗教哲學家恩斯特．特洛爾馳（Ernst Troeltsch）指出，在美國，「宗教改革的繼子們最終經歷了他們的世界史時刻」。英國歷史學家詹姆斯．布萊斯（James Bryce）指出，美國憲法中貫穿著清教徒對人的自然本性的理解，制定憲法的那些人相信原罪。美國思想家艾倫．布魯姆聲稱，在人類依據天性而展開的對美好生活的理性追求過程中，美國所取得的成就是最高的，幾乎無人能及。在竭力使自己遠離歐洲思想傳統的過程中，布魯姆反覆強調美國一直以來追尋身分的傳統，這種傳統在第一批清教徒踏上麻薩諸塞時一直延續至今。美國神學家萊茵霍爾德．尼布爾（Reinhold Niebuhr）認為，基督教的宗教倫理深刻影響了早期的美國生活：

> 不管我們從麻薩諸塞視角還是維吉尼亞視角來理解本國的思想傳統，我們自認為是一個獨特的民族──用上帝來開啟人類的新篇章。這種意識也是我們存在之本。

第一節　從「五月花號」到「小小共和國」

這是一艘那個時代極為普通的商船：橫帆，鐵嘴船頭，前部是高大的、城堡狀的上層船體，後部是用來在惡劣天氣保護貨物和船員的，不過要對抗強風，它的作用是微乎其微的。在過去十多年裡，這艘船常年往返於英吉利海峽間，把英國的羊毛織品運到法國，再帶著法國葡萄酒回倫敦。這一次，它卻要駛向美洲新大陸。除了船長和水手之外，船上有一百〇二名乘客。

在大西洋的航程中，一個巨浪沖上這艘老舊船隻的甲板，使木質船體結構像雞骨似的斷裂。風平浪靜之後，船長瓊斯發現船體損毀嚴重，決定掉頭回英格蘭。但是，乘客們堅持駛往預定的目的地，儘管他們對那片大陸一無所知。乘客們竭盡全力幫助木匠修復斷裂的船梁。他們帶了一個千斤頂，那是一個用來抬升重物的機械裝置，他們在新大陸建設

家園時會用得上它。他們靠著千斤頂的幫助修復了船梁，這艘商船又可以前行了。

這艘船名叫「五月花號」。一六二〇年十二月十一日，來自「五月花號」的第一批殖民者在普利茅斯登陸。這是美國早期歷史中一件影響未來的事件，將對美國共和政體的建立有著至關重要的意義，正如托克維爾所說，新教倫理決定了北美殖民地的未來：「所有這些我所觀察到的現象都源於最初的起點。由此，我可以從第一批登陸北美大陸的清教徒身上看到整個國家的命運。」

◎關於信心和勇氣的故事：「逆向移民」的「天路客」

不會倒下，可憐的靈魂，仍然相信上帝
無所畏懼，儘管你要遭受一切；
祂懲罰了祂愛的人，
而將所有淚從他們眼中輕輕拭去。

多年以後，生命將到盡頭時的布拉福德，寫下唯一一首流露出他個人情感的詩歌。關於那趟驚濤駭浪中的天路歷程，他失去了太多寶貴的東西，包括他心愛的妻子多蘿茜在五月花號靠岸的地方意外落水身亡。他也獲得了很多寶貴的東西，包括上帝賜予的普利茅斯這塊土地──雖然它並非先前預定的目的地，沒有流淌著奶與蜜，卻是上帝的應許之地。

一六二〇年十二月二十五日這天，是這群人在美洲新大陸度過的第一個聖誕節，他們搭起了第一座房屋的框架，使這個日子變得更有意義。

租用「五月花號」到新大陸的，是一幫喀爾文派教徒，他們全都是英國人，大部分來自倫敦，也包括一些流亡尼德蘭的人。其中，有三十五人是不信奉英國國教的清教徒，即「不從國教者」。他們不是彼此陌生的個體，而是一個關係密切的共同體。他們舉家同行，這是最早一批以家庭為基礎的殖民航行。另一些乘客被布拉福德稱為「陌生人」，未必有虔誠的信仰，卻願意與清教徒們一起開創新的人生。

他們是織布工、羊毛梳理工、裁縫、鞋匠和印刷工人，後來證明所有這些工作經驗對於在美洲荒野裡開闢一片居住地毫無用處。不過，他們作為流亡者已經在尼德蘭的萊頓，甚至在更早之前，發展起了非凡的

精神聯繫，使他們為即將到來的一切做好了充分準備。他們有著堅定的意志，不會遇到一點困難就想回家。他們的首領、三十歲的燈芯絨織工布拉福德，後來寫道：「我們知道自己是天路客（Pilgrims，原意指朝聖者）。」[2]

英國和歐洲大陸被這群天路客拋到身後，他們對沒有宗教信仰自由的故鄉沒有鄉愁。一六〇三年，深受喀爾文宗影響的蘇格蘭國王登基為英國國王，即詹姆斯一世。英國的清教徒們認為可以免受逼迫了。然而，詹姆斯一世為了鞏固王位，迅速皈依英國國教會（聖公會）。一六〇四年，詹姆斯一世無情地拒絕了清教徒的請願，強迫他們服從國教會。

一六〇七年，為了躲避英國國王和英國國教會的迫害，一批清教徒移居到喀爾文宗教徒占主流地位的尼德蘭地區。他們掌握了先進的生產技術，再加上勤勞肯幹，很快就在尼德蘭安居樂業。當時，尼德蘭是世界上生活水準最高、人均壽命最長的地區，而具備勤勞和節儉品格的清教徒移民群體的生活品質普遍高於尼德蘭的平均水準。

然而，漫長的尼德蘭獨立戰爭看不到盡頭，天主教勢力隨時可能捲土重來。富裕的尼德蘭的享樂主義、世俗主義氛圍已然威脅到下一代子女信仰的純正。於是，這些清教徒產生了移居北美新大陸的想法，並全力付諸行動。

清教徒們選擇「逆向移民」，從已進入近代文明的英國和歐洲大陸移居還是蠻荒之地的美洲新大陸。「五月花號」上的乘客們奔赴新大陸，並不是為了追求更好的物質生活條件，不是為了發財，也不是為了謀生，而是為了在人間建立信仰自由的國度，即聖經中說的「山巔之城」。多年來，他們深受信仰不自由之苦，反抗羅馬天主教，反抗英國國教會，爭取按照自己的方式敬拜上帝，為此顛沛流離，乃至家破人亡。約翰．布羅克回憶他的青年時期——一六三〇年代的英格蘭，「半夜出去繞遠道（避開當局迫害）只是為了聽優秀牧師的布道」，他離開英格蘭是因為「迫害者」變得「面目可憎」。正是此種經歷，他們無比珍惜新大陸的「自由權利」。

若以沒有信仰的人的眼光來看，清教徒的「逆向移民」是自討苦吃。北美新大陸是一片不毛之地，跨越大西洋的旅途充滿危險與威脅。但清教徒們決定啟程，並願意為之付出可怕的代價。他們在海上航行了整整六十五天才看到美洲大陸，為了尋找安全的避風港又花費了兩個星

期。長途遠航和狹窄的船艙空間，導致很多人患上致命的壞血病。前途茫茫，他們一無所有，惟有對上帝的信靠和彼此的扶持。

天路客們為什麼不畏千辛萬苦奔赴新大陸？原因只有一個。幫助組織清教徒遠征新大陸的英國牧師約翰．懷特指出，宗教信仰是讓人們甘冒一切風險的最大單一動力：

> 開拓殖民地的最卓越、最值得去實現的目的，就是傳播宗教。……有些人可能是迫於窮困，另一些人或許是出於好奇，還有一種人大概懷著一夜致富的希望，但我確信，最真摯、最虔誠的那一部分人，必定是以傳播福音作為他們工作的範圍。

◎在新大陸如何生活：《五月花號公約》的誕生

「五月花號」上的乘客大部分都是分離派清教徒（「聖徒」），也有秉持不同信仰和不同生活方式的人（「陌生人」），他們在登陸地點及登陸後如何生活等問題上存在著一定分歧。原先在英國和尼德蘭時，他們按照教會章程和當地法律來生活，到了新世界之後該怎麼辦呢？

十一月二十一日，殖民者的首領們在「五月花號」主艙開會，起草一份契約，旨在確保「聖徒」之間以及「聖徒」與「陌生人」之間的團結，並為未來的自治政府作準備。這是一份令人驚異的文獻，在大西洋中那艘小船上，嚴肅認真的人們同意並擬定這份契約，由全部四十一個家庭的頭兒共同簽署，它證明了他們在對待自己的冒險時有多麼深謀遠慮、目標高遠。

這份名叫《五月花號公約》的文件簡明扼要，是典型的清教徒的文風和思維方式：

> 在本公約上署名的眾人，蒙上帝的恩典，為了上帝的榮耀並促進基督信仰及國王與國家的榮譽，遠航至維吉尼亞北部地方開闢首個殖民地。根據本公約一同在上帝面前莊嚴盟誓，彼此聯合，共同組成公民政治體，為了保持良好秩序及推動實現前述的目標，需不時制定、頒布法案或擬定公正、公平的法律、法規、法令、憲法框架及設立管理機構，並對殖民地普遍適用，我們承諾完全服從並遵守。（十一月十一日，鱈魚角，簽

名為證。主後一六二〇年。）

《五月花號公約》體現了一種冷靜、務實的解決問題方式。這份看似不起眼的文件創造了一個政治上的公民團體，以訂立建立在教會、教義基礎上的公正與平等的法律。這份契約，以上帝和以色列人之間所訂立的聖經契約為藍本，也反映了十七世紀早期的契約理論。由此，這群人組成一個政治團體，同意服從即將制定的法律和即將選出的總督。「天路客」中最優秀的那些人，著眼於英格蘭的公正和自由的經驗主義傳統，試圖應用習慣法，按照公共利益來管理殖民地，根據全體公民的普遍需要來立法。

這份文件中雖未正式出現自由或宗教信仰自由的字眼，但「生而自由的英國人」和「生而自由的上帝的子民」的觀念是其前提存在。「不列顛式的自由思想」推崇法治，堅持一個人擁有在其所居住社區認可的立法下生活的權利，主張對政治權威的專斷行為進行限制，力主實施受普通法保護的類似陪審團制度的權利。這種自由的定義與新教傳統相互認同。

在這份文件開啟了「美國人」的身分認同──無論作為個人還是一個民族，在美國人的自我感覺和意識中，沒有任何其他概念比自由更為至關重要。近期一次民意測驗顯示，如果要美國人在自由與平等兩者之間作一選擇，四分之三的人會將自由排在平等之前，「當一個美國人的意義就在於擁有自由」，這個比例遠遠超過西歐人和日本人對同一問題的答案。

此前，這個世界上還從未見過這樣的一份文件：它是由人民起草的章程，是現在通行的政府管理模式的開端。《五月花號公約》創建了一個先例，即政府是基於被管理者的同意而成立的，而且將以法治國。這是創立美國的主要思想之一，即在同一個社會裡的所有公民自由結合的權利，並可以通過制定對大家都有利的法律來管理自己。

今天人們在普利茅斯港口看到的「五月花號」是一艘仿製品。真正的那艘「五月花號」商船返回歐洲之後，其生命沒有持續太久。[3]然而，誕生於「五月花號」並以「五月花號」命名的這份文件卻預告了一個新時代的來臨。這份文件、這群乘客，讓這艘已不復存在的普通商船獲得不朽名聲。沒有《五月花號公約》，就沒有《獨立宣言》和美國憲法。《五月花號公約》是美國憲政共和理念的源頭。這一公約構成美國

憲政的雛形，它在美國政治與法律制度演進中具有重要的意義與影響。

◎「小小共和國」與「新英格蘭體制」

> 就這樣抵達一座良港，安全上岸之後，他們跪了下來，感謝上帝的保佑，祂引領他們一路橫渡凶險的怒海，帶他們遠離一切的艱困與悲苦，再次讓他們在堅實的土地上落腳，他們的歸屬之地。

此後三十年一直被人們選舉為殖民地總督的布拉福德如此記載在普利茅斯登陸的場景，之後發生的一切成為美國歷史上家喻戶曉的傳奇。

登陸並不意味著安全了。那是一個嚴酷的冬天，缺衣少食、疾病肆虐，兩三個月時間裡，有一半同伴死去，總共一百〇二人只剩下五十人，有時一天之內有兩三個人去世。剩下的人堅韌地生存下來，他們得到土著印第安人的協助，種植玉米等作物，有了好的收穫。為感謝上帝及印第安人朋友，清教徒們舉行歡慶儀式，在黎明時鳴放禮砲，列隊走進教堂，點起火炬舉行盛宴，這就是感恩節的由來。天路客為新世界帶去基督教文明，他們的後代在新大陸開花結果、繁衍生息。

普利茅斯移民點的成功，讓此前維吉尼亞詹姆斯敦移民點失敗的陰霾一掃而光。隨著英國國內對清教徒的逼迫愈演愈烈，更多清教徒追隨「五月花號」的移民，奔赴新大陸。一六二九年，擁有土地的貴族、畢業於劍橋大學的律師溫斯羅普（John Winthrop）與麻薩諸塞公司達成協議，率眾移居北美麻薩諸塞殖民地，並當選殖民地總督。溫斯羅普在移民們登陸之前就告訴他們，這個社會將與上帝有著特殊的契約。在「阿爾貝拉號」橫渡大西洋的途中，他舉行布道會，向「天路客」們宣布：「我們將成為整個世界的山巔之城，全世界人民的眼睛都將看著我們。」他們的目標很明確，就是要建立一個「聖經共和國」。同年夏天，麻薩諸塞公司派遣六艘船，搭載三百多名移民前往新英格蘭。第二年春天，溫特羅普又動員了一千多名移民前往麻薩諸塞。

一六四一年，在溫斯羅普與渥德爾（Nathaniel Ward）的籌畫之下，制訂出一部公認為北美洲最早的清教社群基本法──「權利彙編」，亦可視為麻薩諸塞的「大憲章」。「權利彙編」是全套清教試驗的藍本，成為在地「新英格蘭體制」的核心方案。新英格蘭的律法以上帝之

言為準則，「新英格蘭體制」即是上帝在世上之國的經營之道──他們以上帝之選民自居，有意識地要建立上帝之「選國」。社會上每個人、事、物均有上帝安排的職責與角色，井然有序。

一個個殖民點在普利茅斯附近建立起來。家庭是最基本的單位，是事業體，由此發展出學校、教會、醫院、孤兒院、救濟院和老人之家，然後形成自我管理的「小小共和國」。家家戶戶都珍藏著一本聖經，聚會的地方策略性地安排在主導整個村落的位置，週末必定是所有人都參加的禮拜時間。宗教架構了基本的行為準則，教會與政府形式上是分開的，實際上處處有著密不可分的聯繫。在溫特羅普的指導下，人們在波士頓建立起殖民地的首都。十年內，英國有兩萬名清教徒加入移民大潮。自此之後，英國和歐洲奔赴美洲大陸的移民的數量急劇增加。

十三個「小小共和國」在美洲東岸漸次發展起來。這些「小小共和國」，歷史上並非沒有先例：古希臘的城邦共和國，聖經《士師記》時代的猶太國家，都是「小小共和國」。這些「小小共和國」以民主的方式選舉領袖，教會則在精神生活上擁有最高權威。它們不是完美無缺的，大都以新教某一宗派為國教或準國教，非信徒不享有政治權利，女性的權利受到限制，它們與印第安部落不斷發生武裝衝突。但無論如何，它們畢竟擺脫了歐洲的暴君和天主教的陰影。新英格蘭成了英國清教徒的新天新地，斯考托（Scottow）寫道：「新英格蘭的來信會被看做聖書一樣，或是某個神聖先知的手筆。」

新英格蘭的四種自由觀──集體自由、個人自由、靈魂自由（基督徒的自由、良心的自由）、不被環境奴役的自由──有一個共同的根基，它們實際是更大的「有序自由」的不同方面，這個原則扎根於清教徒的信仰中。新移民在新大陸小心翼翼地呵護著「不列顛的自由」──「不列顛的自由」可以劃分成一些具體的組成部分：政治自由指參與公共事務的權利；公民自由指保護個人人身和財產不受政府的侵犯；個人自由指憑良心行事的自由；宗教自由指新教徒有權按照自己選擇的方式來敬拜上帝。「不列顛的自由」既是一套具體的權利，同時也是一種民族特性、一種精神狀態。「不列顛自由」在不列顛未必全部實現，在新大陸卻成為新移民理所當然的生活方式和價值追求。

早在一六三〇年至一六五〇年間，新英格蘭的居民就開啟了政治改革，這個改革進程的動力是殖民地人對英國國教會、君主制以及英國社會其他方面的不滿。另一個動力來自人們對聖經及基督教會史的特定解

讀。在英國長期議會嘗試用憲法手段限制國王的權力之前很久，殖民地人就已著手設計一種政府形式，這種形式不僅領先，而且在很大程度上遠遠超出他們的英國同胞所能成就的。這一事實說明，就政治制度和公共生活的塑造而言，殖民地並不僅僅是單向度地沿襲舊大陸傳統的一方。

在早期的新英格蘭，沒有現代意義上的「民主」，卻有廣泛的「公共參與」。公共參與的途徑是多方面的，最活躍的是教區集會、鎮民大會、法庭及常設法院的會議。人們常常發起請願，利用請願來表達不滿，在爭論中表達立場，尋求個人利益。一六六五年麻薩諸塞哈德利鎮的九十一位鎮民向常設法院提出請願，要求保有他們的權利。其中第一條就是「以上帝賜予我們的權利選舉我們自己的總督，創建並遵守我們的法律。」在此聲明上，他們還加了另一條理由：「我們在此作為基督徒的權利，事關我主上帝的國度、聲名和榮耀，這比我們的生命更加珍貴。」

人們更尋求實現某種「聖徒之治」—這種「聖徒之治」是關於自由和解放的，也是關於義務和服從的，真正的自由意味著個人利益要臣服於基督的意志。後世很多左派歷史學家輕率地使用「寡頭政治」、「專制主義」和「僵化的正統」等詞彙形容新英格蘭早期的政治和政教文化，實際上，無論是地方政府還是教會都從未把聖徒變成專制的、自我維持的菁英團體，從而壟斷諸如土地這樣的資源。新英格蘭的清教徒將神聖的律法、蒙恩的方式以及聖靈置於世俗和宗教社會的中心，同時堅持各種共同的、綜合性的新教教義。

此一階段，北美殖民地與英國的政治和宗教狀況形成明顯對照：在英格蘭，社會和宗教狀況見證了一種不穩定的綜合體的崩解；創建「自由共同體」的希望破滅了，正如彌爾頓在王政復辟時代所哀悼的那樣。反之，只有在殖民地才有可能以如此有限的行政權來維持一個公民國家，殖民地的清教徒運動把牧師工作的積極角色與授權給平信徒，以抗衡國家教會和世俗社會的等級制度。他們一步步地通過追求「公正」而在殖民地創立一種新的生活方式。北美的清教徒成功地避免了英國的清教徒在政教兩個方面的失敗—未能建立共和制的國家、未能建立長老制或公理制的教會。他們竭盡全力將這片「新天新地」打造成「聖徒之治」，從而為未來共和制的美國政府和民主且富於競爭性的美國教會指明方向。

最初的建國設想來自於清教徒。早在一六五九年，麻薩諸塞的約翰．埃利奧特牧師草擬了一份基督教共和國的計畫，並發送到英國──他似乎並不擔心被控以叛國罪。在該計畫中，他設想按照聖經《出埃及記》的經文「上帝已命令每十人要在他們中選出一位十夫長」建立一種新的政制，在十人團體的基礎上建立新國家。領導人由選舉產生，領導者本人要像教會長老一樣，必須敬虔、學士淵博和富有見識，必須「精於聖經……他們據此才能忠心履職」。換言之，敬畏上帝的行為和關於聖經的專門知識是領導者必備的關鍵要素。

新英格蘭的清教徒秉承喀爾文的基本精神：強調新教信仰、辛勤工作、個人成功，重視家庭、法律以及文字契約等，在塑造美國社會文化的核心價值上，扮演了重要角色。他們為了追求理想中的神聖王國，精心規畫政教制度，並且認真執行。此前，英格蘭的清教徒社群表現出強烈的宗教性與生活文化，使得新英格蘭獨樹一幟，超越其他地區，成為仿效的模範。美國政治與文化發展的主要脈絡，以普利茅斯和麻薩諸塞為核心，逐漸向南、向西擴散。由此，「新英格蘭體制」從地方性的發展模式上升為北美新大陸的「新英格蘭之道」。

◎「阿爾比昂的種子」

與「黑命貴」運動齊頭並進的「一六一九項目」企圖改寫美國歷史的起源，這種企圖當然不可能成功。因為美國歷史學家大衛．哈克特．費舍爾（David Hackett Fischer）早就以厚重扎實的巨著《阿爾比昂的種子：美國文化的源與流》，回答了「美國是誰？」這一大哉問。

費舍爾指出：「我們生活在一個以自願原則組織起來的開放社會，但這個體系的決定性力量又極大地限制了人們。我們的社會變動不居，在美國歷史的每個時期都發生著深刻的變革；但它又很穩定。對這一體系起源的探索是美國歷史的中心問題。」他的答案是：英國，即阿爾比昂[4]，是美國文化根源。

費舍爾通過對浩如煙海的考古實物和民俗資料的研究，發現從一六二九年至一七七五年的漫長時期，先後有四波說英語的移民遷徙到現今美國的領土居住。

第一波是一六二九年至一六四〇年期間，從英格蘭東部逃到麻薩諸塞州的清教徒。

第二波是一六四二年至一六七五年期間，從英格蘭南部移民到維吉尼亞州的一小群忠於王室的菁英分子和他們的契約僕役。

第三波是一六七五年至一七二五年期間，從英格蘭中北部和威爾士遷徙到特拉華河谷的移民。

第四波是一七一八年至一七七五年大約半個世紀的時間裡，從北不列顛和北愛爾蘭的邊境遷徙到阿巴拉契亞邊區的移民。

這四波移民有很多差異，但有更重要的共同特質：都說英語；幾乎都是英國新教徒；大多數人遵循英國法律，並崇尚英式自由。他們橫穿大西洋，帶來四種不同的不列顛民俗，並奠定了新世界不同地域文化的基礎，這四種傳統是當今美國自願社會最有力的決定因素。

費舍爾接著從英國新教的六個不同教派的脈絡，分析美國不同區域的新移民的信仰與生活方式。

英國聖公會是一個包容性很強的國家教會，它也吸收了部分的喀爾文神學，這個派別在英格蘭南部和西部勢力龐大，而在美洲新大陸，它影響維吉尼亞上百年。

英國長老教會的神學是喀爾文教派的，它在北不列顛人數眾多，在美洲新大陸，其主要影響力在美國邊區。

公理會的教義由多特會議正式確定，包括喀爾文教義五要點，這個群體在英格蘭東部郡影響較大，在美洲新大陸，它建立了麻薩諸塞和康乃狄克殖民地。

分離主義派主張團契自治，其神學在廣義上屬於喀爾文教派，這個教派包括「五月花號」上的新教徒，他們建立了普利茅斯殖民地。

更激進的再洗禮派信守喀爾文教義的五要點，但增加了第六點──洗禮僅限於重生的基督徒，他們在美洲建立了羅德島殖民地。

貴格會持普救主義立場，他們反對既定教會和全職牧師，最早在英格蘭中北部出現，在美洲則建立了西紐澤西、賓夕法尼亞和特拉華等殖民地。

這四波移民和這六個教派，建構了「美國心靈的基本觀念」，在某種程度上主宰了美國未來的走向。以美國總統為案例，從一七八九年到一九八九年兩百年間，美國這個最高領袖的位置先後由四十個男性基督徒擔任，其中三十八人是這四波來自不同地域且居住在不同地域的移民和六個教派的移民的後代子孫──唯二的例外是馬丁．范．布倫（Martin Van Buren，從紐約來的尼德蘭喀爾文教派信徒）和約翰．甘迺迪

（John F. Kennedy，來自新英格蘭的愛爾蘭天主教徒）。

地域及教派的差異，從一開始起就出現在美洲大陸，進而形成某種互相競爭的宗教自由市場，這是美國的基督教最具活力的重要原因所在。

不同地域文化和宗教信仰的共存，也促使產生了一七八九年通過的美國憲法第一修正案：「國會不得制定關於下列事項的法律：確立國教或禁止信教自由。」這項法案被後世錯誤地理解為美國不是一個基督教國家或美國不是以基督教立國。其實，這句表面簡單、內有乾坤的陳述，是不同地域和不同教派之間達成的複雜妥協之一，也是「一元之下的多元」之完美呈現：「一元」就是基督新教（後來才擴展到包括天主教和東正教等少數派），「多元」就是新教諸教派。這一修正案的目的是保護各自治共和國都有自己的主流教派（準國教），各自治共和國的主流教派在聯邦層面享有平等地位，同時也要保護美國整體性的宗教信仰自由不受任何外來的干涉。

三百多年來，「阿爾比昂的種子」在美洲大陸長成了一棵參天大樹，兒子比母親更高、更強、更壯。在美國，「一元」與「多元」實現了完美的對立統一，正如費舍爾所論：

> 美國自由最重要的事實是，它從來不是單一的觀念，而是一系列有區別，有時甚至是衝突的傳統，彼此之間維持著張力。自由觀念的這種多元性締造出一種自由文化，在開放性及擴展性方面遠勝任何單一的自由傳統。它也成為美國自願社會最重要的決定因素。時間或許終將證明，自由方式的多元化是美國向世界貢獻的最經久不息的傳統。

第二節　建造「山巔之城」：《獨立宣言》與美國憲法

◎美國自有其「天定命運」

美國人對自由的論述通常是以歷史而不是以理論的方式展開的，美國的歷史就是一部追求自由尤其是敬拜上帝的自由的歷史。

在二十一世紀，美國很多政治領袖和普通公民羞於或恥於提及美國與上帝同行、「因真理，得自由」的歷史。左派以將上帝從美國的歷史

與現實中移除為其目標，寧願膜拜自由女神也不願信靠上帝，他們連「聖誕節」這個詞語都要刻意迴避。然而，美國在多大程度上背離了她真實的歷史，尤其是基督教信仰的根源，便會在多大程度上迷失於當今的世界——

> 美國的建立完全是因著上帝的護佑，只有通過回顧歷史，才能真正明白上帝為著福音的緣故，在建立美利堅合眾國的過程中所展示出來的美善。

聖經以及最精準地闡釋聖經的清教徒神學、保守主義的政治哲學所形成的觀念秩序，締造了作為「上帝之城」的美國。

從《獨立宣言》到美國憲法，美國人走上了在上帝引導下創建「山巔之城」的光榮荊棘路。

在建國者當中，大多數簽署《獨立宣言》的人、參加制憲會議並討論美國憲法的人、擬定第一修正案的人，都是虔誠的基督徒，且以新教徒為主。[5]

在獨立革命期間的輿論場中，來自法國的激進思想的鼓動者潘恩百般詆毀基督教和基督徒，富蘭克林反駁說：「衝著大風吐口水的人，總是把口水吐到自己的臉上。……如果有宗教信仰的人都邪惡，那麼沒有宗教信仰的人又會怎樣呢？」

華盛頓、傑佛遜和麥迪遜在美國立國過程中貢獻卓越。三人的家庭環境、文化背景和宗教信仰有相當的差異，特別是傑佛遜算不上是一名傳統基督徒。但是，在對新共和國的宗教和道德基礎的論述上，他們都與喀爾文主義者非常接近。

首先，他們與喀爾文主義者都相信至高無上的上帝正在造就美國的命運，美國人「受了上帝召喚而去創立的一個新的人類社會」，這個新國家是「美國版的以色列」。正是這位救世主，賦予這個新國家的公民以「某種不可剝奪的權利」，其中包括「生活、自由和對幸福的追求權利」。

其次，他們都相信人的罪性，即喀爾文神學中再三強調的「人的全然敗壞」，他們要求建立一個能嚴密地制約和平衡的政府。就麥迪遜而言，權力的分隔和制衡是對喀爾文原罪教義的一種直接反應。就傑佛遜這位維吉尼亞自然神論者而言，他深受啟蒙主義運動和宗教改革時代偉

人約翰．洛克影響，洛克本人又受到喀爾文主義的影響。

最後，他們都相信只有宗教興旺發達，美國這一共和國才會興旺發達。法律制度本身的生命力取決於宗教信仰的生命力，更具體地說，取決於新生的美利堅合眾國所盛行的基督新教信仰的生命力，就連傑佛遜也在其首篇國情諮文中說：「人民的自由乃上帝的恩賜，這個深入人心的信念是自由唯一堅實的根基。」

艱苦卓絕的美國獨立戰爭剛剛取得勝利，十三個共和國就陷入激烈的猜忌與紛爭之中，鬆散的邦聯難以應對國內國際的挑戰。華盛頓給十三個共和國的領袖寫信，勸誡大家努力建立一個永久的聯盟，否則美洲無法抵抗來自歐洲強權的侵犯。

華盛頓是當時最富有的美國人之一。6在其聲望臻於巔峰之際，他斷然阻止手下軍官發動政變擁立他當國王的陰謀；他不必面對反對黨，是「帝王般的總統」，卻視總統為「象徵性地代表最高行政權力」的「委託人」，任期一結束就回到自己的農莊。[6][7]

華盛頓希望有一個強大的美利堅合眾國，不是為了個人權力，而是為了榮耀上帝。他在總統就職演講中說：「上帝將高興且慈祥地安置我們所有人公正做事，寬容慈愛，具備謙卑平和的脾氣，這就是我們神聖宗教的神聖創立者的特性。沒有對這些事例的謙卑模仿，我們就不要期待成為一個幸福的國家。」他還引用聖經《彌迦書》中的經文「行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行。」為國家和人民禱告。

無論是美國獨立還是美國建國，華盛頓既不歸功與自己和同僚們，也不把這一前所未有的成就獻給人民，他相信這是「赫然的神跡」，是「天定命運」。在戰爭期間，他將一系列事件歸結為上帝的旨意。他親身感受到，被他稱為「偉大事業」的美國獨立經歷了多次危急時刻，在一切似乎將一敗塗地之時，神意降臨，挽救這一事業於萬一。當憲法獲得批准時，他又用「神意」這個詞語來解釋。在他看來，這兩件事當中，美國似乎特別受到神意的眷顧。[8]

一七八七年六月二十八日，參加制憲會議的代表們針鋒相對、相持不下，年邁的富蘭克林（Benjamin Franklin）作了會議期間最長的演講，對眾人發出誠摯的呼籲：

> 先生們，我已經有一把年紀了，我的歲數越大，越明白一個真理—上帝主宰著人類的一切。……我們確定，如聖經所言，

「若非耶和華建造房屋，建造的人就枉然勞力」。我堅信這一點，我也相信沒有祂從中幫助，我們在這一政治建設中所能取得的成就不會好於巴比塔的建設者。……因此請允許我提議，從今以後我們要祈禱懇求上帝的幫助和祝福，每天早晨，我們的會議開始之前，先進行祈禱，祈禱儀式可以請這座城市的一名或多名牧師來主持。

大家一致贊同該提議。祈禱之後，人們心平氣和地討論，制憲會議順利推進。此後，美國國會每屆會議都以祈禱開幕。

在《獨立宣言》寫成之前，約翰．亞當斯感嘆說：「每次想起美國的建立，我總是帶著很深的敬意和驚奇，將其看作一個偉大場景和創造的開端：上帝的護佑照亮那些愚昧的人，並且在全地釋放那些遭受奴役囚禁的人。」一八〇〇年十一月二十二日，國會成員第一次在尚未完工的國會大廈召集會議，作為第二任總統的亞當斯發表了熱情洋溢的祝福演說：「這是國家的代表們第一次在這個莊嚴的地方集會。如果不向宇宙的最高主宰表示敬意、祈求和祝福的話，就太不合適了。……願簡樸的作風、純潔的道德和真正的信仰能永遠在這個城市和整個國家中盛行！」

之後的美國歷史清楚地證明：什麼時候美國持守簡樸的作風、純潔的道德和真正的信仰，美國就平安且強大；什麼時候美國背棄了這一切，美國就有禍了。

◎人因被上帝所造而平等：湯瑪斯．傑佛遜與《獨立宣言》

一七七六年七月四日，北美十三個殖民地的代表在大陸會議上正式採納《獨立宣言》，其正式名稱是《美利堅十三個聯合共和國宣言》，這一天成為美國的獨立日。

八月二日，這份文件被用大寫字體書寫在羊皮紙上，大會主席漢考克（John Hancock）率先在上面簽名，並敦促代表們簽名。他一邊簽名一邊說：「我們可能全部被絞死，不可能有其他的拉吊方法。」富蘭克林以其慣有的幽默回應說：「好了，先生們，如今我們必須擰成一股繩，否則的話，肯定要被人用繩子分別吊死。」巧合的是，一百三十六年前，當英國內戰開始時，國會軍領袖克倫威爾也說過類似的話。

《獨立宣言》的簽字者沒有一個人被絞死，殖民地人民奇蹟般地打贏了獨立戰爭。不過，簽名者中有十七人服兵役，其中有五人在戰爭中被英軍俘虜。理查德．斯托克頓（Richard Stockton），紐澤西簽字人，沒有從被俘期間的慢性折磨中恢復過來，死於一七八一年，他是唯一為反抗大英帝國並在《獨立宣言》上簽名而獻出生命的人。

七月四日這天，在遙遠的英國，支持殖民地人們的訴求的國會議員埃德蒙．伯克記下一段話：「來自美洲的消息如此令人不安，以至於讓我輾轉難眠。」他所得到的消息已經是好幾個星期之前的了，他並不知道大陸會議的代表們在這天簽署了《獨立宣言》，他卻有一種奇妙的心電感應──英國永遠失去了北美殖民地。

此前，伯克嚴厲批評英國政府迷信武力，「你們把他們趕向了獨立」，因為權力的濫用「超出了他們能夠承受的限度」。伯克看到美洲獨立的浪潮不可遏止地翻湧，而他發出的善待殖民地民眾的呼籲在英國如同空谷回音。

在此前的六月十一日，大陸會議指定由傑佛遜、亞當斯、富蘭克林、舍曼（Roger Sherman）和利文斯頓（Robert R. Livingston）等五人組成一個委員會起草《獨立宣言》。委員會又將這一神聖使命賦予最具文學才華和雄辯力量的傑佛遜。[9]

傑佛遜將成為第三任總統，他是國父之中偏離正統基督教信仰最遠的人，其個人品德亦備受爭議。[10]但他才華橫溢，寫作神速，只用五天時間就完成初稿。大陸會議對原文作了刪節和潤色，基本保持其原貌。[11]傑佛遜的文字有一股神奇的力量，他的神來之筆將文章寫得抑揚頓挫、樂感十足，就像一位學者所說「節奏堪比一節節的音樂」。這篇歷史性文件很快膾炙人口，人們對傑佛遜「極具感染力」的創作所傳遞出來的痛苦、失望、責備和憤怒之情感同身受。

《獨立宣言》堪稱關於代議制和個人自由的範例式傑作和不朽經典。傑佛遜天衣無縫地從一個思想過渡到另一個思想，平滑得如同一艘小船在光滑的水面上行駛。他毫不費力地從人類權利談到革命權利，簡潔有力地闡述了與宗主國斷開「政治臍帶」的原因。宣言是這樣開始的：

> 北美殖民地的居民們，根據永恆不變的自然法，與英國憲法的原則，以及諸項特許狀和條約，具有如下的權利。

傑佛遜有意把《獨立宣言》寫成一份宣戰書。這可能是他用「生命、自由和追求幸福」取代更為傳統的「生命、自由和財產」三聯項的原因之一。

從《獨立宣言》中可以看到，儘管傑佛遜是法國文化的熱愛者，卻承認美洲殖民地的主要政治遺產傳承自英國。他反對英國國王和英國政府，卻並不全盤推翻英國精神和英國傳統。在名為《英屬美洲的權利簡論》一文中，傑佛遜指出：「我們的祖先在移居美洲之前，乃是位於歐洲的英國領地的居民，擁有自然賦予所有人的權利……既已定居於美洲的荒野，移民們認為採納此前生活於母國時的法律體系，並通過讓自己臣服於同一位君主而與母國聯合在一起乃是適宜的。」也就是說，殖民地居民和英國國王之間有協議，只要國王保護殖民地居民的生命權、自由權利和追求幸福的權利，殖民地居民就同意接受國王的統治。如果英國國王和國會單方面剝奪殖民地人民的自由和權利，就表明「不適合做自由民眾的統治者」的「暴君」建立了一種凌駕於殖民地居民之上的「絕對暴政」。殖民地人民就有權宣布與之斷絕「一切隸屬關係」。

《獨立宣言》具有兩大歷史前提，即自然法和自然權利觀念。以自然法而論，傑佛遜相信，世間事物有一種「自然的秩序」，是由上帝智慧而巧妙的設計來指導人類的。自然秩序的「法則」是人類理性可以發現的。自然法高於人為法，並從屬於上帝在聖經中或通過教會所啟示的永恆法。自然法乃是人通過運用理性所能發現的上帝的心靈。自然法是不言自明的，在堅定人類對上帝的信仰的同時，摧毀了他們對於國王權威的膜拜。以自然權利而論，傑佛遜明顯受洛克影響，也受蘇格蘭啟蒙運動中的道德哲學影響。《獨立宣言》論及自然權利部分，傑佛遜提出的願景顯示了其想像力，「願景的具體形式無疑是借鑑了洛克的語言，洛克曾描述了政府建立前的淳樸的社會形態是什麼樣的，而對理想社會的渴望則來自傑佛遜自己的內心深處」。

毫無疑問，《獨立宣言》描述了此後兩百多年美國夢的美好願景，《獨立宣言》的創作是美國歷史上一件有近乎宗教意義的事件。傑佛遜晚年將其公共成就縮減為三項，並不包括擔任過美國總統──第一，起草《獨立宣言》；第二，起草維吉尼亞《宗教自由法案》；第三，創建維吉尼亞大學。《獨立宣言》標誌一個新國家的誕生，《獨立宣言》的書寫者和簽名者們是在「創造歷史」而不是在「書寫歷史」。它代表著很多美國人世世代代解讀、宣揚的美國理想──天賦人權、個人自由、最小

政府、古典自由主義，乃至美國的民主文化和美國夢。

◎憲法必須被信仰：詹姆斯．麥迪遜與美國憲法

獨立戰爭的勝利使得《獨立宣言》由願景成為事實。然而，美洲十三個共和國如何聯合成為一個強大而自由的國家？

建國者們首先想到的是制憲。憲法是創建一個新政府並使之正常運作的綱領，闡述美國政府的組建方式、權力和權限。沒有憲法就沒有政府。

一七八七年五月二十五日，五十五名代表在費城召開制憲會議。這項重要使命被交到矮小單薄、面色蒼白的麥迪遜身上。麥迪遜能承擔這一重大使命嗎？[12]

制憲會議經過討論決定，以《維吉尼亞憲章》為藍本創制新憲法，而《維吉尼亞憲章》的起草者正是麥迪遜。麥迪遜的立法風格是，盡力幫助人民把支離破碎的國家在一種新模式下組合在一起，而不是把他想要的模式強加於他人和國家。

作為建立憲法框架的人和憲法保衛者，麥迪遜是獨一無二的。正如約翰．昆西．亞當斯在幾年後所寫的那樣，麥迪遜的幸運在於他加入這個菁英群體，「在一個最偉大的古代立法者也希望生活其中的時代，開始了他的人生。有多少人享有過這樣的機會呢？為他們自己和他們的兒孫創立一個選舉政府──這比空氣、土壤和氣候更重要。在當今這個時代之前，什麼時候有過三百萬人以充分的權力和公平的機會組成並建立一個人類智慧所能設計出的最賢明、最恰當的政府呢？」麥迪遜深感慶幸，「對我們國家來說，這是一個光榮的時期，比此前任何時期都更加光榮，它很可能會改變人類的境遇」，他把制憲當作「不朽的機會」。

在制憲會議上，作為會議主席的華盛頓發揮了巨大影響力──並非因為他的聲音大，而是由於他沉默寡言，擁有個人風采與歷來推廣合眾國體制的美德以及行動很有魄力等，這些特質強過任何言辭。正如奧古斯丁所說，你若沉默，是出於愛而沉默；你若發聲，是出於愛而發聲。華盛頓注意到，麥迪遜掌握著從憲法最初概念到最終草案完成的全部過程。他打量著麥迪遜，意識到這個其貌不揚的小個子男人最能理解這項事業的精髓所在。

麥迪遜或許不能如傑佛遜那樣飛快地寫作，卻以極具說服力的措辭

為新政府做出規劃。他深知人性的幽暗，所以設計了一種制衡制度的最好模式：「野心必須使用野心來制約。」新憲法必須使各部門—行政、司法和立法—按其指定的功能運轉，同時抵制其他部門侵權。國家越大，競爭性集團就越多，自由就越有可能成功。

建國者們相信，憲法為接近「完美」的政府提供了框架。華盛頓在一七九〇年寫道：「美國政府雖然不是完美無缺的，但肯定是世界上最好的。」麥迪遜認為，憲法的原則要長久傳承，必須樹立憲法以及領導者的權威，只有國民皆敬畏其憲法，憲法才能成為國家的基石。

制憲會議上，經過漫長的爭論，代表們通過了憲法。如果說傑佛遜是《獨立宣言》之父，麥迪遜就是美國憲法之父。「獨立」與「建國」是兩個階段的任務，一七七六年的首要議題是「獨立」，一七八七年的首要議題則是「建國」。麥迪遜的歷史貢獻是，用「一七八七年精神」取代或超越「一七七六年精神」，「建立一個有能力在更大範圍內發揮作用的全國性政治框架，並將其制度化，同時又不會威脅到來之不易的自由」。麥迪遜說服了大多數美國人，視聯邦政府為「我們」而不是「他們」，這種轉變可以稱之為「第二次美國革命」。如此一來，麥迪遜扭轉了傳統的邏輯：迄今為止，共和國都是小型的，人類歷史上沒有任何一個大國建立起穩固的共和制度。麥迪遜認為，一個擴展的美利堅共和國使空間變成資產，而非缺陷，面積廣闊的共和國能改善小型共和國的管理。在清教徒的世界裡，美國繼日內瓦和尼德蘭兩個小型共和國之後成了體量空前的共和國，也將在一百多年之後成為全球最強大的共和國。清教徒國家崛起過程中的三大效應—磁鐵效應、酵母效應和馬太效應，也將因美國的龐大而被放大到前所未有的地步。

麥迪遜的成就是美國的成就，也是國父們共同的成就—他們是那個時代受過良好教育、擁有淵博學識和崇高品格的傑出之士。[13]法學家約翰．努南（John Noonan）如此評論麥迪遜身上基督徒的謙虛和寬容：「在所有事情上節制，包括他的基督教信仰。就我所知，麥迪遜是第一位這樣的政治家，本人是信徒，自己沒有感知任何迫害，卻對被迫害的受害者有足夠的同情，厭惡強制信奉國教的觀念，並且為永遠終結這種迫害的立法而努力。如果沒有信仰，寬容是很容易的。既有信仰又倡導自由—這就是麥迪遜的成就。」

華盛頓確信，麥迪遜是憲法最權威的解釋者，當他初任總統時，行動之前的所有事情都要向這個年輕人請教。作為最高法院的首席法官的

馬歇爾，也經常聽從麥迪遜的意見。

麥迪遜和美國的國父們的想法並非空穴來風，他們在舊世界有其精神導師。伯克是首要的導師，儘管《聯邦黨人文集》對其觀點直接引用並不多，但伯克的思想以「隨風潛入夜，潤物細無聲」的方式進入制憲會議。在費城制定美國憲法的紳士們把英國憲法作為他們的一般模式，而伯克又曾是英國憲法的主要闡釋者。伯克聲稱，如果雅各賓派的法國或者英國國內的雅各賓派得勢，冷酷無情的狂熱分子摧毀英國國內的社會秩序，其結果將十分可怕。在冷戰的巔峰時刻，拉塞爾．柯克如此引申說：「假如我們美國人在與蘇聯政權這種甚至比雅各賓派政權更可怕的政權的極其嚴酷的鬥爭中輸掉了，對於美國憲法來說，也同樣不會存在什麼安樂的結局。」[14]美國必然勝利，因為美國有憲法護航，而憲法的背後站著上帝。

宗教自由在美國憲法中具有重要位置。麥迪遜關於宗教自由的觀點是他後來所有優秀政治思想的靈感來源。這是他投入其超常的研究和思考能力的第一個主題。他領導維吉尼亞制定宗教自由法令，這讓他得以了解美國殖民地獨特的宗教史，不同教派和宗派的繁盛本身最終引向宗教寬容的原則，因為沒有哪個教派或宗派能一家獨大。這是他從亞當．史密斯的《國富論》中獲得的啟發——自由競爭的市場是國家富強的祕訣，各宗派形成彼此競爭的宗教市場則是國家精神充滿活力的前提。麥迪遜的觀點在美國歷史上一直被維護著，此後兩百多年，在教會和政治分立的制度下，美國的宗教比任何其他現代工業的社會更為繁榮興旺。

麥迪遜起草和堅持通過了關於宗教自由的《第一修正案》。「不確立國教」的原則深深紮根於殖民地過去的環境之中，他們的先輩從過去的苦難以及英國的先例中汲取教訓，拒絕在信仰上強制推行「一致性」。由此，如歷史學家伯納德．貝林（Bernard Bailyn）所說，形成了美國精神中一個重要方面：「我們中的不同教派都會生存下去，而且會形成一個更龐大又受人尊敬的團體。所有人之間的相互利益以及智慧肯定會促使已經得到普遍推行並且擁有良好開端的信條——普遍寬容和良心自由變得更加完美。」

麥迪遜的文風與他的性格一樣：低調而內斂。比起汪洋恣肆的《獨立宣言》來，美國憲法的行文樸素而節制。其序言寫道：

> 我們合眾國的人民，為了建設更完善的聯邦，樹立正義，保

障國內安寧，設立公共國防，增進全民福祉，並謀今後使我國人民及後世得以永享自由帶來的幸福，特為美利堅合眾國制定和確立這一部憲法。

在憲法成形過程中，作出首要貢獻的並非麥迪遜等國父們及伯克、孟德斯鳩等外國思想家，而是上帝。美國歷史學家班克羅夫特（George Bancroft）指出，代表們都受到「神聖的指引」，憲法自身則是「使宇宙統一並賦予事件以秩序和關聯的神聖力量」的產物。[15]

美國憲法源自聖經，它與聖經一起被尊崇。聖經又高於美國憲法，美國總統在就職典禮上宣誓時，不是手按憲法，而是手按聖經，這個細節發人深省。

對於所有試圖建立聯邦體制、或改變政體、或從無到有開邦立國的國家來說，美國憲法的制訂都是一個典範。然而，在美國憲法制訂以後兩百多年裡，憲法文本本身被人們廣泛卻很膚淺地加以研究，但做這件事的方式，卻被人們忽略。

在美國憲法通過之後下一個十年裡，法國的革命家很少關注美國人如何制憲──這個被歐洲人輕蔑地稱之為「半開化的民族」能教給古老歐洲以及其他地方的人們的經驗是什麼呢？是態度──三十年後，拉丁美洲人要建立新國家，於是臨時照搬美國模式，卻因為沒有美國的民情和信仰傳統而慘遭失敗。一九一九年南斯拉夫聯盟憲法和一九二一年蘇聯聯盟憲法，在制訂時並未參考美國經驗，兩者都被證明是慘痛而血腥的失敗。中部非洲聯邦、馬來西亞聯邦和西印度群島聯邦也一樣，所有這些聯邦最後都被放棄了。歐盟聯邦結構的建立，同樣沒有努力細察並消化高度成功的美國案例，有人試圖勸說歐洲的制憲者們不妨看看一七八〇年代的一系列事件，但這樣的努力被冷漠地置之腦後──其結果是導致歐盟成為一個利維坦式的怪獸，一個龐大低效的官僚機構，一個價值混亂且認同模糊的烏托邦，即便被授予諾貝爾和平獎，它也必然走向衰敗。

第三節　約翰．亞當斯與亞歷山大．漢密爾頓：兩位被遺忘的國父

在左翼進步主義、平等主義、民粹主義盛行的時代，湯瑪斯．傑佛

遜在國父們中享有僅次於華盛頓的崇高地位；而約翰．亞當斯與亞歷山大．漢密爾頓必然是「政治不正確」的代表，必然成為被刻意遺忘的國父。

在華盛頓任期的末期，地位僅次於華盛頓的三位國父的政爭到了水火不容的地步。亞當斯、漢密爾頓與傑佛遜的對立，是觀念秩序的對立，觀念秩序的對立必然產生華盛頓最不願看到的黨派政治。亞當斯、漢密爾頓彼此間的對立，則是聯邦黨人內部令人遺憾的權力鬥爭──個性強悍的亞當斯和同樣個性強悍的漢密爾頓的交惡，使亞當斯在總統大選中被傑佛遜擊敗而未能未能連任，聯邦黨分崩離析。

英國人類學家和外交家約翰．高樂（John Goren）認為，美國開國的諸位元勛在教育和品格上都帶有英國特色。這個說法大致是成立的。但如果更細緻地研究美國國父們的政治哲學就能發現差異所在：亞當斯和漢密爾頓秉承希臘—羅馬的古典共和政治以及宗教改革以來的清教徒政治哲學，傑佛遜則汲取近代文藝復興、啟蒙主義的思想文化；亞當斯和漢密爾頓鍾情於盎格魯圈的英國憲制，傑佛遜鍾情於法國大革命的激進主義。亞當斯、漢密爾頓與傑佛遜的分歧，為之後「右翼的美國」和「左翼的美國」、「英國的美國」和「法國的美國」的分裂與競爭埋下伏筆。今天，美國幾乎所有政治、經濟、文化與社會倫理議題的分歧，都可以從這三位國父的論戰中找到根源。

對亞當斯與漢密爾頓的遺忘，就是對美國的清教徒傳統和保守主義價值的背叛。這是美國歷史學和政治學中被熟視無睹的「黑洞」，這是左派幾乎得逞的顛覆國家的陰謀。反之，對亞當斯、漢密爾頓的重新發現，就是在左翼自由主義的解釋範式之外，重新恢復清教徒的、保守主義的解釋範式，即一種基於喀爾文主義的觀念秩序；也是在將美國革命看成是啟蒙主義和法國思想的產物的觀點之外，重新仔細梳理建國者們的思維方式及核心範疇與英國傳統及輝格黨人思想的聯繫，由此確信「我們關於自己是自由世界領袖的觀念，始於一七七六年」。[16]

◎約翰．亞當斯：「我一直生活在一個敵對的國家」

傑佛遜說，五十五名參與制憲會議的代表是「哲人的集合」。然而，傑佛遜和亞當斯並未參與此次盛會：作為駐法大使的傑佛遜正在巴黎，作為駐英大使的亞當斯在倫敦。

儘管亞當斯缺席制憲會議，但在制訂美國憲法上所作的貢獻絲毫不亞於麥迪遜。亞當斯曾是農民之子、教師、律師、立法者、大使；他了解民眾和務實；有關「自然狀態」或「自然平等」或普世仁愛的說辭非常有悖於他的常識和他的新英格蘭道德觀。他看到法國人的自由理念正在北美各地廣泛流傳，為反駁這些觀念，他寫下《美利堅合眾國諸政府憲法之辯護》這部煌煌學術巨著，該書在美國出版的正是時候，影響了參加制憲會議的代表們。

麥迪遜在制憲會議前夕曾研讀過亞當斯的著作，被稱為「美國權利法案之父」的喬治．梅森（George Mason）更深受其影響。當亞當斯的《美利堅合眾國諸政府憲法之辯護》第一卷在制憲會議期間寄到費城後，受到制憲者們的歡迎。班傑明．拉什（Benjamin Rush）指出，亞當斯通過《美利堅合眾國諸政府憲法之辯護》獻給祖國的禮物所作出的貢獻，勝過他為美國贏得所有歐洲國家的聯盟。

亞當斯的政治哲學在後世並未受到應有的重視，作為第二任總統的歷史地位至今沒有定評，這與其他建國者形成鮮明對比。[17]實際上，亞當斯留給美國無比豐富的思想遺產，他是美國保守主義的奠基者。[18]拉塞爾．柯克指出：「亞當斯超脫於當時的激憤的氛圍，比所有其他人都更積極地教導良善、切實可行的法律的價值。在保持美國政府的法治而非人治特性方面，他的貢獻超過了所有其他人。」而亞當斯本人用亞當斯式的謙虛如此表述說：

> 摩西不是說過：「我是什麼人，竟能在這偉大的民族中進出？」當我想到已經發生的偉大事件，以及正在進行的更偉大的事件，而我竟有可能碰到幾根命運之弦、轉動幾個小小的命運之輪，我在其中起到重要的作用，已經或者將會改變歷史的命運，我就感到一陣溢於言表的敬畏。

一六三八年，亞當斯家族遠渡重洋來到麻薩諸塞的布倫特里，他們是移民北美的清教徒。亞當斯在給朋友的一封信中說：「究竟是什麼使人數眾多的亞當斯家族的各個支系始終保持健康、和睦、舒適和平凡？我相信是宗教。沒有它，他們可能成為浪子、紈絝子弟、酒鬼、賭徒，為饑餓折磨、嚴寒所凍，也可能被印第安人剝去頭皮，等等，逐漸分散並最終消失……」[19]

亞當斯本人在哈佛大學唸書時形成敬虔的生活習慣：「我決心日出時就起床，在星期四到星期日的上午學習聖經。」亞當斯思想活動的廣度和深度不亞於傑佛遜和麥迪遜：「每天至少閱讀六個小時的法律書籍，或者思考法律觀點……旨在準確理解政府的本質、宗旨及手段。比較政府的不同模式，分析每一種模式對公共及私人福祉的影響。研究塞涅卡、西塞羅和所有其他優秀的道德作家。研究孟德斯鳩、博林布魯克……和其他所有優秀的社會及政治作家，等等。」[20]

青年時代，亞當斯即雄心萬丈，將出任政府公職、包括擔任總統視為上帝的呼召：

> 但願上天賜予我們勝利，如果這是我們應得的；如果不是，那就賜予我們忍耐失敗的耐心、謙卑和執著。

在華盛頓的兩屆總統任期，亞當斯是忠心耿耿的副總統，然後成為第二位美國總統。在擔任最高公職期間，亞當斯從來不回避在公共生活中倡導信仰—在今天，這樣的舉動顯然不符合「政治正確」的要求。一七九八年，美國與法國發生衝突，兩國進入準戰爭狀態。作為總統的亞當斯號召禁食一天進行祈禱，遭到報界的一致嘲笑。可到了那一天，各教堂擠得水泄不通。而對副總統傑佛遜來說，那麼多人去教堂禱告，意味著這個城市彷彿被施了「罪惡的魔咒」，他把這看作「巫術統治」。

儘管在現實政治中屢屢受挫，亞當斯對美國的未來充滿樂觀期待。他認為，專制主義起源於天主教會和封建制度，美國是一片沒有被汙染的純淨聖土，自由是美國人的天然權利。他的政體理論包括：混合政體、經人民同意的統治、法治、人民主權、民兵武裝、菁英統治、有限政府、分權制衡、社會福祉、公民教育、節儉樸素等。他的理想憲法即建立在上述原則之上，這種憲法制度使普通民眾成為勇敢和有進取心的人，讓人民保有和提升公民美德。由這種共和主義原則組成的美利堅合眾國可應對任何歐洲君主國的入侵。「美國人民現在有最好的機會和最大的信任在手中」，有條件和機會創建三權分立的共和政府。一個政府必須有三個部分—行政、立法和司法，而且為了事先制衡的目的。

在政治哲學上，亞當斯是守舊的，在英國憲制的宏偉殿堂中，守舊不是一種負面的價值。當十八世紀傳統政治概念瓦解之際，亞當斯比任何人都更徹底、更咄咄逼人地為其辯護，他執著地、倔強地往前行進，

那一方向最終使他脫離美利堅思想發展的主幹道。他因此成為悲劇式人物：

> 亞當斯似乎對他周圍的新思想具有免疫力，他甚至回到過去，更緊緊地抓住古典混合政體的理論……他把自己看成普羅米修斯式的人物，被排擠到一旁，因知識而受到懲罰。

亞當斯致力於在共和主義和君主制的穩定間尋求平衡，以創造「有序的自由」，他屢屢警告缺乏制約的民主制的危險。民主派攻擊亞當斯曾計劃「讓自己戴上王冠」並且「把約翰．昆西．亞當斯作為諸君那樣來打扮」—有趣的是，亞當斯的兒子約翰．昆西．亞當斯（John Quincy Adams）日後果然成了第六任總統，開創了「父子總統」的先例。

說出真理的人往往是孤獨的，因為真理讓人扎心。亞當斯與同胞之間存在著深深的鴻溝，他感到被誤解、受迫害，而且，似乎從一開始起就是如此。「從一七六一年到現在已經五十多年，」一八一二年，長壽的亞當斯傷感地對友人班傑明．拉什說，「我一直生活在一個敵對的國家」。作為建國者之一，作為真誠的愛國者，此一體驗，讓人情何以堪。亞當斯用了太長時間，以過於坦誠的方式，一直試圖告訴美利堅同胞有關他們自己的一些真理，卻無人傾聽。

一八〇〇年，亞當斯與傑佛遜之間那場總統競選，是美國第一次競爭激烈且不乏陰謀和人身攻擊的總統大選。亞當斯被傑佛遜擊敗，這成為他一生中難以癒合的傷痛，也顯示了美國歷史將走向某種令人不安的方向。

亞當斯未被邀請參加傑佛遜的就職典禮，一大早他就離開白宮，返回麻薩諸塞的私宅。儘管心情低落，他仍誠懇地留下對這座房子的祝福：「我祈禱上帝將最好的祝福賜予這座房子，賜予所有今後將在此居住的人，只讓那些正直和智慧的人在這座房子裡永遠統治下去。」

亞當斯晚年放棄了喀爾文神學的原則，偏離了正統基督教教義，但他始終相信上帝對世界的護理，也稱讚「喀爾文主義者是我所見過的最好的人」，他將自己的一生總結為一句話：「一個熱愛上帝及其作品、並盡己所能去保護和改善它們的人，應該會為上帝所接受。」

亞當斯晚年的信仰狀態是「有神論的理性主義,如同其他的美國國父

一樣，居於某種清教主義和自然神論的中間地帶 」。亞當斯對上帝充滿敬畏；與之相比，傑佛遜「對傳統有神論宗教真理持懷疑態度」。歷史學家戈登．伍德指出：「雖然傑佛遜和亞當斯都否認聖經的神跡和耶穌的神性，亞當斯總是有一種傑佛遜卻從來沒有過的對宗教徒尊重；事實上，傑佛遜在私人社交中更傾向於嘲諷宗教體驗。而亞當斯直到生命的最後一刻都敬畏上帝。 」[21]

◎亞歷山大．漢密爾頓：「美國特質」與「美國傳奇」

二〇〇四年，一部美國公共廣播電視台的紀錄片賦予亞歷山大．漢密爾頓新的名號—美國「被遺忘的國父」。保守派專欄作家喬治．威爾（George Will）說：

> 在華盛頓，傑佛遜有一座體面高雅的紀念堂，而漢密爾頓卻一無所有。但是，如果你想尋找漢密爾頓紀念碑，不妨四處看看。你就生活在其中。不識廬山真面目，只緣身在此山中。我們紀念傑佛遜，但我們生活在漢密爾頓的國度裡。

一八〇二年，漢密爾頓死於與傑佛遜的副總統伯爾（Aaron Burr, Jr.）的一場決鬥。由於在四十九歲英年早逝，漢密爾頓在歷史記憶中保留著英氣逼人的風采。但是，也正是因為英年早逝，後世對漢密爾頓的評價遠遠不及他對美國的巨大貢獻。漢密爾頓相對短暫的一生剝奪了他塑造自己歷史形象的機會。傑佛遜和亞當斯利用隨後的二十年中傷無法反駁的漢密爾頓，對其顯然是不公平的。實際上，除了華盛頓之外，大概沒有哪個人像漢密爾頓一樣，從一七七六年到一八〇〇年，一直處於美國政治的中心地位；也沒有哪個人像他那樣，跟那個時代所有的重大歷史事件都有瓜葛。

美國的國父們大都出生於富裕或小康家庭，家庭和睦，從小受到良好的教育，養成健康明朗的性格。在國父們當中，漢密爾頓是唯一一位第一代移民。一個灰頭土臉的西印度群島卑微的私生子，在美國改頭換面，沒有正當的出身和良好的教育，卻取得輝煌的成功—漢密爾頓從聖克羅伊島一個鬱悶的小職員，變成華盛頓內閣裡手握大權的要員的經歷，既是一篇有關個人成長的傳奇，更勾勒出美利堅合眾國這個年輕的

共和國從她出生到蹣跚學步的一幅全景圖。一般出身卑微而貧寒的人，都會受到幼年苦難生活的傷害和影響，成年後難以擺脫此種精神創傷而有嚴重的人格缺陷。漢密爾頓則成功克服了這一切，而用一種開闊昂揚的態度面對人生。一位有蘇格蘭血統的旅美長老教會牧師休．諾克斯（Hugh Knox）最先在這個「神奇小子」身上發現「美國特質」，這個年輕人和這片土地真是太般配了。「漢密爾頓沒有任何資源，他自己就是一座巨大的寶藏，是那種只有在美國才有可能存在的以能力為基礎的天然貴族的典型代表。相比於革命一代中的任何一個著名人物，漢密爾頓都顯然是一個後來居上者。」他的「美國特質」讓他締造了「美國傳奇」。

漢密爾頓是美國獨立戰爭的英雄，莫里斯在為之撰寫的悼詞中談到華盛頓選擇漢密爾頓作為其副官時表示，「就好像上帝之手選中了漢密爾頓，因為上帝相信他能拯救世界」。漢密爾頓沒有受過正規的軍事教育，卻對戰爭有一種天生直覺，他幫助華盛頓在戰場上運籌帷幄，也多次奔赴戰鬥第一線。與此同時，作為維吉尼亞州長的傑佛遜在英軍來襲時狼狽逃走，後來傑佛遜居然嘲諷漢密爾頓是「膽小鬼」。

有趣的是，漢密爾頓和亞當斯在政治哲學上肯定貴族制和君主制的某些方面，並因此遭到民粹派和民主派的猛烈抨擊；其實，他們都過著平民簡樸的生活，也心口如一地反對奴隸制。而號稱擁抱大眾民眾、倡導眾生平等的傑佛遜，卻過著堪比歐洲貴族的奢華生活。[22]

在漢密爾頓早期的政治生涯中，他領導了一七八六年的安納波利斯會議，此次會議促使邦聯會議召集費城的制憲會議。為幫助批准憲法，他撰寫了《聯邦黨人文集》八十五篇中的五十一篇，這本書至今仍被用作憲法解釋的最重要參考之一。他也是推動美國政府的架構從邦聯向聯邦演變的關鍵人物。

漢密爾頓從苦難困頓中崛起，卻又具有某種貴族精神—他跨坐在一個瀕死的貴族世界和一個新興的民主世界之間，希望將兩者整合成一個優雅的共和國。他相信，任何合法的政府都必須以民意為基礎，但他不相信大多數民眾都能做出負責任的行動，這是一個極為古老的悖論。對任何假定大多數美國公民都能合乎道德地行事或將個人利益置於更大範圍的公共利益之下的民主視角，漢密爾頓提出最直白的批評。他在軍中服役的經歷和他的政治生涯，讓他意識到，任何建立在純粹的民主假定之上的政府其實是建立在誘惑性的幻覺之上。

漢密爾頓討厭「民主」這個詞，原因之一是他的底層生活的經歷讓他意識到大多數美國公民不能理解他在說什麼。不僅漢密爾頓，革命一代常用的一個詞是「共和」，而非「民主」。在那個時代，「民主」這個術語帶有貶義，它意味著暴民統治，意味著煽動對多數意見的操縱，意味著與公眾的長期利益相抵觸的、短視的政治舉措。漢密爾頓所參與的憲法討論和政府機構的設置，從頭到尾都致力於如何避免暴君和「多數人暴政」，這一切都基於喀爾文主義中人性全然敗壞的神學立場。

在華盛頓和亞當斯執政時期連續四屆總統選舉中，漢密爾頓都發揮了關鍵作用。他是深受華盛頓信任的副手，是華盛頓內閣中「最偉大」的成員，華盛頓垂拱而治，放任被其視為兒子的漢密爾頓大展手腳。漢密爾頓的政敵攻擊說，華盛頓不幸淪為漢密爾頓的傀儡。然而，正是漢密爾頓推行的政治、經濟和外交政策，讓初生的美國「迅速發展、國力增強以及繁榮昌盛」，美國的政治架構經他之手得以確立。

漢密爾頓的死是一個悲劇，如果他成為美國總統，他可以為新生的共和國做出更大貢獻。他與伯爾決鬥，並不符合基督教的教導。但他寧願付出生命代價也要捍衛尊嚴，且絕不傷害對方——他決定不會朝對方開槍，而是朝天開槍，等於置生死於度外。友人勸告他不要如此，他表示決心已定：「我的朋友，這是宗教的力量，無需任何理性。」這是那個時代的紳士美德。相比之下，殺死他的對手卑劣而殘忍。

漢密爾頓死於決鬥之前，已成為權力圈的局外人。傑佛遜等共和黨領袖得到民眾擁戴，因為他們訴諸於情感；而聯邦黨人更倚重理智，支持者越來越少。面對此種困境，漢密爾頓希望成立一個名為「基督教憲法協會」的組織，通過出版宣傳冊、促進慈善事業、建立移民互助團體和職業學校，這個協會將推廣基督教、憲法和聯邦黨。此時，駁斥無神論已成為漢密爾頓批判傑佛遜以及法國大革命的主調，但這場反對無神論的屬靈的戰爭需要求助上帝才能獲勝。[23]

在更早的獨立戰爭期間，漢密爾頓的基督信仰一度衰退，他對有組織的教會抱有懷疑態度，對於宗教的狂熱、「虔誠但錯誤的熱情」深深警惕。然而，很明顯，漢密爾頓在生命的最後幾年再次專注於基督信仰。法國大革命的無神論和傑佛遜對法國大革命的支持，促使漢密爾頓恢復了對基督教的興趣。漢密爾頓一度沉睡的基督信仰的覺醒或復甦，是受法國大革命的刺激——他清楚地看到一場敵基督的革命是何其可怕。對漢密爾頓來說，基督教是一切法律和道德的基礎，這個世界如果沒有

宗教就將是地獄般的場所。[24]

彌留之際的漢密爾頓執著於靈魂歸屬方面的問題。他對牧師說：「我希望能通過臨終祈禱和聖餐禮這個神聖的儀式融入教會。我對伯爾上校全無惡意。我帶著絕不傷害他的決心與他會面。對他對我所做的一切，我已經釋懷了。」[25]他的高尚人格在此展露無遺。

漢密爾頓為國家服務的時間並不長，但他留給美國的遺產卻如此豐盛。雷根總統說起「漢密爾頓的遠見卓識」和「明察秋毫」時往往讚不絕口，川普總統的競選列車上也用最大的字體寫上漢密爾頓的名字。作為美國歷史上的第一任財政部長和聯邦政府架構的主要設計師，漢密爾頓將憲法原則帶進日常生活，將抽象的憲政理論融入現實的制度。他設計了可以平穩運轉的聯邦與各共和國權分治架構及其預算體系、國債制度、稅收體系、中央銀行、海關和海岸警衛隊，並且做了大量工作來證明這些制度的合理性。他的這些成就為行政權界定了一個極高的標準，以至於無人能望其項背。再沒有哪個開國元勛像他那樣對未來的政治、軍事和經濟有如此清晰的洞察力，也沒有哪個開國元勛像他那樣，將這些機制整合在一起，使這片土地凝聚成一個國家。

◎一七七六年和一七八九年是對立的：美國是「新英格蘭」，不是「新法蘭西」

一切的分歧，歸根到底都是觀念秩序的分歧、神學和信仰的分歧。亞當斯與漢密爾頓都篤信喀爾文神學的精髓──喀爾文主義包含對上帝、世界和人性的看法，而一個人的觀念秩序決定了現實中對政府架構和政治模式的選擇。

法國大革命爆發後，它很快成為美國革命的一面鏡子。美國從中照出自己，還是照出自己的反面？美國憲制剛具雛形，即要面對法國路徑的誘惑。英國路徑如溫水，法國路徑如烙鐵；英國路徑承認自己只是「最不壞」的選項，法國路徑則宣稱自己將實現最美好的願景；英國路徑如英國的園林般樸實無華，法國路徑則如法國的園林般巧奪天工。向左，還是向右，美國面臨著兩種觀念秩序的抉擇。

首先，這是外交路線的差異──是繼續跟獨立戰爭中並肩作戰的法國做朋友，還是跟兵戎相見的前宗主國英國恢復關係；這更是美國剛出現的黨派分歧引申出的外交政策的對立──善於煽動民眾情緒的傑佛遜將亞

當斯和漢密爾頓描述成有賣國嫌疑的「親英派」，這在剛剛跟英國打過仗、從英國殖民統治下獲得獨立、民眾對英國尚存恨意的美國，是一套有效的敘事策略。最缺乏道德的左派，往往首先占據一個道德高度並用道德來攻擊對手。

亞當斯和漢密爾頓確實「親英」，但他們不是出賣美國國家利益以討好英國政府，而是尊重英國傳統和英國憲制。獨立戰爭期間，亞當斯曾作為大陸會議代表與英國談判。英國將軍威廉．豪（William Howe）在取得戰略性優勢的局面下，提出的條件是北美必須臣服。雙方毫無交集。當豪說到他只能將美利堅代表們看作大不列顛臣民時，亞當斯反駁說：「你可以把我視作你看到的任何事物，除了不列顛臣民。」多年後，亞當斯才知道他的名字被豪排除在「可赦免人物」列表之外。漢密爾頓在整個獨立戰爭期間從未退卻，在決定性的約克鎮戰役中自告奮勇指揮三個營攻占英軍砲樓，「他和士兵們從戰壕中躍起，勇敢地跑過大約四百米長的敵人砲火可覆蓋的空地。為了達到突襲目的以及士兵榮譽的考慮，他沒有給步槍上子彈，而是打算用刺刀結束這場戰鬥」。這兩位國父怎麼可能背棄美國的國家利益而「親英」呢？

一七八九年，漢密爾頓起草並促使美國政府通過《傑伊條約》，與英國建立友好的貿易關係，令法國和法國大革命支持者們惱怒不已，認為是對昔日盟友的背叛。親法派的傑佛遜、麥迪遜們聲稱「親法」是回報法國在美國獨立戰爭期間對美國的支援，這個理由是站不住腳的。由暴徒們組成的、自稱共和國的法國新政權，並非美國的盟友，那些真正幫助過美國的法國人──包括國王路易十六──都被這個政權除掉了。[26]

美國國父們對法國大革命的看法迥異，分歧從三個層面展開。

首先，目的與手段之間是什麼關係？社會的發展是以英國式的改良來實現，還是以法國大革命式的暴力、殺戮、全盤推翻傳統來實現？為了所謂的自由，可以付出「一些無辜之血」嗎？為了達到意識形態的目的，可以謀殺嗎？

其次，這種分歧背後是對人性的不同看法。人是如聖經和喀爾文神學所說的「全然敗壞」的罪人，還是可以不斷進化達到「至善」和「完美」境界的聖人？如果答案是前者，權力必須分割和制衡，民主不是最好的制度，只是最不壞的制度，還必須設計一套精密的共和架構來讓少數人的權益不受「多數暴政」侵犯；如果答案是後者，既然「人民」可以掌握絕對真理和正義，那麼由「人民」產生的「絕對民主」就是最佳

的社會制度。

第三，在不同的人性論背後，最深層次的對立，是基督信仰與無神論、唯物論、絕對理性主義的對立——在十九、二十世紀，後者衍生出法西斯主義、共產主義等怪胎，給人類帶來空前災難和浩劫。

一七七六年精神與一七八九年原則，是一脈相承，還是截然對立？且看國父們的答案。

華盛頓把巴士底獄的鑰匙掛在宅邸的門廳，但他從一開始就擔心法國大革命會引發翻天覆地的變革。當革命真的發生，華盛頓對發生在法國的暴力事件感到無話可說。對此，傑佛遜抱怨說，「（華盛頓）對法國大革命缺乏信心……我記得，在我得到國王逃跑又被抓住的消息後，我首先在會議上告訴他。我這輩子從未見過他在某件事上如此沮喪不安」。

華盛頓當然會「如此沮喪不安」，以他的貴族氣派、農場主身分和沉浸內斂的個性，以及「漸進革命」的觀念秩序，他預見到「法國大革命那些自編自導的所謂理想將會導致獨裁和悲劇」。華盛頓在不自覺間接受了喀爾文的觀念，對人性沒有抱過任何幻想，對世道險惡有清醒的認識。他不太相信人們會按照美德來行事，就好像他自己無法完全從本能上利他一樣。他之所以發現傑佛遜不道德，是因為傑佛遜從未像漢密爾頓那樣承認過其政治野心有多大。儘管那個時代瀰漫著一種誇大不實的幻想，即人類事務中存在某種自然秩序，只要——用狄德羅（Denis Diderot）的話來說——「最後一個國王被人用最後一個神父的腸子絞死」，最終的完美和諧就會到來。華盛頓的觀念與之相反——美國革命不是像傑佛遜想像的那樣是要破壞政治權力，而是要奪取權力，並明智地使用它。華盛頓的生活都是與權力有關的：面對權力，馴服權力，引導權力，使用權力。他那超乎常人的可靠判斷力，就是基於對權力運作方式的深刻理解之上的。

當過美國駐法大使的傑佛遜，對法國的事態極其樂觀。此前，他已然意識到法國正面臨嚴重的政治危機，他期待的解決方案是，法國走美國道路，美國革命爆發出來的「自由的風潮」正吹向歐洲，法國將是歐洲第一個經歷自由洗禮的國家。作為創造美國革命運動的當事人之一，他感到非常幸運和自豪，能夠見證自由的思想來到法國，他希望這股自由之風最終席捲整個歐洲。[27]

在傑佛遜的想像中，美國革命僅僅是全世界範圍內鬥爭的第一槍，

正如潘恩所說，「一七七六年精神」與「一七八九年精神」同樣表達了對自由的渴望。傑佛遜將全世界革命的勝利視為一個宏大的故事，法國大革命中的濫用暴力和失控局面只是令人扼腕、轉瞬即逝的一個章節。激進派在《國家公報》上高度讚揚雅各賓派，說他們是「街道上的傑佛遜主義者」。

與之相似，性格謹慎的麥迪遜儘管對法國的暴力有所憂慮，但仍將法國大革命描述成「過程是完美的，結果是了不起的」。

與對法國的迷戀相反，傑佛遜對所有英國的東西都表現出顯而易見的憎惡，這影響了他作為國務卿的成就，有好幾次差點將英美兩國的關係推向危險的邊緣。傑佛遜認為，美國外交政策所有的具體決定都需要參照這一廣闊的、世界性的樣式。他採用慣常的做法，將錯綜複雜的外交政策用簡單的道德二分法來處理：英國扮演反革命的惡棍角色，法國則是革命者的英雄形象。更嚴重的是，這種思想觀念後來深深嵌入美國的政治哲學中，成為美國思想中最為幽暗的一個面向。

幸運的是，新生的美國並未被法國大革命的激情所裹挾。身為副總統的亞當斯力圖讓公眾相信法國革命與美國革命並無類似之處。既然美國的革命是「智慧」戰勝「偏見、獨斷與迷信」的勝利，那麼，為什麼亞當斯拒絕把一七八九年法國革命看作是美國「一七七六年精神」的繼續呢？亞當斯的答案是，法國革命正在力圖實現美國革命竭力阻止的東西。

亞當斯力求讓美國人民記起「一七七六年精神」的本質：保持舊的自由傳統，而不是宣傳新的、不相關的東西。世界上存在著兩種政治秩序的模式：一種是英國的莊嚴體制，它認為有序的制憲政府負有保護個人自由和人類易犯錯天性的責任，它尊重國民自由、不成文憲法和社會等級制度；另一種是法國的政治模式，它認為社會和諧來自於熱愛自由的人所具有的合作能力，所以民主是至高的價值，只要清除敵人、否定傳統，一個美麗新世界就能降臨。

亞當斯一直都是保守派人士。一八一一年，他寫信給兒子昆西說：「如果我縱情地想像未來的樣子，我能想像到的是，我預見了前所未見和前所未聞的變化與革命……當下，我能領會的最佳原則莫過於盡可能少地玩新花樣；盡我們所能地讓事情按照目前的軌跡運行吧。」美國的變化不管如何巨大，卻一直在按部就班地進行──這是亞當斯與其副手們的遺產。

在幾乎沒有奧援的情況下，亞當斯的學識與率直阻止了美國思想界一窩蜂地認同法國人的有關田園牧歌式的仁愛、全能式的單一代表機構以及單一制國家的理論。為了反對這些革命性的觀念，他犧牲掉自己的名望，但長期來看，他獲得了勝利。在讓美國成為世界上僅存的最為保守的政治大國方面，亞當斯起到關鍵作用。一直到二十世紀中葉，亞當斯的保守主義所發揮的強大影響力完全媲美於其法國對手所散布的激進的社會原則。

保守派陣營中的另外一個巨人是漢密爾頓。除了亞當斯，沒有人比漢密爾頓在法國革命上發表更多具有前瞻性的觀點了。「漢密爾頓就是上帝創造出來專門反對傑佛遜所有價值觀的人。」漢密爾頓不是傑佛遜誹謗的「膽小鬼」──漢密爾頓在戰場上的犧牲精神是傑佛遜所缺乏的。但是，這位戰爭英雄卻珍惜人的生命。漢密爾頓聽到從法國傳來的殺戮的消息時，他譴責說，法國「殺手們」那些「可怕的，令人厭惡的行為」以及「極度腐敗的行為」會使每個「擁有理性和人性的人畏縮」。

漢密爾頓反對「為了達到革命目的可以不擇手段」的想法。他認為，革命不應該一夜之間斬斷與過去的關係，或者徹底廢棄原有的法律、秩序和傳統。美國獨立戰爭之所以成功，是因為它是「這個國家自由、自然、深思熟慮後的行為」，並且本著「正義和人道的精神」。事實上，美國獨立戰爭是寫在羊皮紙上的革命，是通過文件、請願以及其他法律形式定義的。

漢密爾頓將法國的混亂局面看作是美國的凶兆，如果人們因為對自由的熱愛而置秩序保障於不顧的話，悲劇也會在美國發生。他最大的夢魘就是法國大革命橫跨大西洋，而美國尚未擁有健全的體魄抗拒這場瘟疫。抵抗法國悲劇的疫苗是基督信仰和公民美德，漢密爾頓的結論非常明確：

> 如果道德中仍有某種東西是永恆的，那麼，對大革命的鼓吹意味著令人蒙羞的時刻必將到來。

讓漢密爾頓念茲在茲的是，如何讓美國遠離這場血腥的革命風暴。漢密爾頓熱愛英國社會和英國憲制，堪比英國殖民者自身對它的尊崇。漢密爾頓為未來美國設計的願景是另一個更強大、更富有的十八世紀的英格蘭──正如當時美國人將東北部最菁華地區稱之為「新英格蘭」。他

已預見到，如果美國走英國道路，美國的成就將是英國的若干倍。

◎民主是靠不住的：美國的立國之本是共和制而非民主制

美國不是一個民主國家（歐陸尤其是法國意義上的民主），這個事實似乎挑戰人們根深蒂固的觀念，但它卻是無可置疑的常識。美國是一個共和國家，美國政治制度的設計中有若干對民主的缺陷的修補和對民主的危害的防範──總統選舉雖然是全民普選，卻並非一人一票的直接選舉，而又設計了複雜的選舉人票制度，選舉人票在每個共和國是贏者通吃、輸則全輸；國會採用兩院制，參議員權力高於眾議院，每個共和國平均產生兩名參議員，參議員各自代表的選票數量差別巨大，顯然不符合一人一票、每票等值的民主原則；而最高法院的大法官由總統任命、參議院多數通過，非由民選產生，且為終身制，不受民意之影響。這些設計顯然符合喀爾文的政治哲學理念，即民主制和貴族制的結合較為接近聖經的原則。

支持共和制，還是支持民主制，背後是不同的人性論。當法國大革命的消息傳來，傑佛遜認為，富有革命精神的法國人在所有的事件中都充滿革新精神，包括在所謂的「斷頭台革命」中。革命意味著國王和王后被處死刑與血腥恐怖，革命以理性、美德和人民的民意高歌猛進。傑佛遜與潘恩都自認為是革命主義者，他們堅信，人民有權力做他們想做的事情。

然而，基於基督信仰和清教徒神學，亞當斯對人性的敗壞有著清醒認識。他反對任何形式的造神運動，國王和總統靠不住，「人民」也靠不住。與一廂情願地信任乃至討好「人民」的傑佛遜相反，亞當斯選擇站在「人民」的對立面。亞當斯晚年對妻子阿爾蓋說：「我越來越相信，人是危險的生物，無論權力屬於多數人還是少數人，人們對其總是非常貪婪。」

亞當斯認為，美國的立國之本是共和制而非民主制。共和是大眾民主與菁英制的結合。亞當斯對多數人暴政心懷警惕，堅信良好的社會秩序必須做到使權力分屬到不同的代表機構，並保證它們之間互相制約。「當民主制試圖以其數量上的優勢壓倒富人與菁英時，封建制也在利用它特有的狡猾優勢來壓倒普通群眾。」在其漫長的政治生涯中，他一面忙於應對傲慢的封建主義的攻擊，一面忙於應付民主傾向引起的暴怒與

無序狀態。

亞當斯的反對者「用法國口音」說，人民是可以信任的，人民對自由的熱愛是如此強烈。他們有如下的假設：一旦國王不再是主權來源，就需要有另外一個同樣的主權權威來替代他，「人民」就成了代替神啟君主的存在，和君主一樣無所不知。從上述假設中又得出一個設想：共和制政府的要義是一個單一的立法機構或代表大會，民選的代表者們將替「人民」說話。這是潘恩的計畫。

對此，亞當斯回答說，說人民熱愛自由毫無意義，獅子也熱愛自由，獅子卻不想被束縛。他對「大眾民主」相當警惕。一旦從君主政體過渡到共和政體，就進入一個全新的、完全現代的世界，沒有絕對權力，主權有著多元而非單一的來源。若把「人民」當著無所不知的實體，就像對神啟君主的信仰一樣，都是虛妄。他贊同代議制中要有菁英政治甚至貴族政治。建立兩院制立法機構是亞當斯政治思想的核心，終其一生不斷重申這一觀點，因為這一制度為不同群體的「人民」創造了兩個競爭舞台。他同意共和政體的基礎是主權在民原則，但在任何政府中這一主權的政治表達都必須是複數而不是單一的，「人民」有多樣化的利益，且時常互相衝突：

> 人民有權表達民意，政府有義務聽取民意，但政府的義務到此為止。政治領袖不能事事依民意制定政策，因為民意時時在變、不可捉摸。……故政治領袖應領導民意，而非事事順從民意。

亞當斯在舊式傳授英國憲制的政治學校接受教育，其原則建立在多年經驗之上。他蔑視法國式的輕浮和現代那些缺乏精緻優雅的東西。他批評說，法國人認為同過去徹底決裂了，但另一方面他們是在一種感覺不到的咒語──君權概念（後來演變成主權在民、主權在國家）──的引導下前進。在美國的政府體系中，找不到不容置疑的、無可爭辯的與不可阻擋的權力中心。他提醒法國人，沒有「人民」這樣的實體，公民大眾不會一起到達終點，不會有相同的思想、理智，不會得出相同的結論。法國人力圖實現主權集中，美國人盡力使之分散。

亞當斯警告人們，在民主政體中無限制地濫用權力，就像在君主專制統治下一樣暴虐、殘忍，也像是一個專斷的國王壓制公眾意見一樣武

斷專橫。暴民並不比暴君更良善和更仁慈。亞當斯被視為保守派，他信奉一種喀爾文主義的人性論：那是來自於古典自由主義和聖經智慧的混合物，認為男人和女人天生都有犯罪傾向，國家很容易被退化的疾病感染。

漢密爾頓對法國大革命的否定和對美國政治模式的設計，基於同樣的人性論。作為非婚生子、地位卑微而且又是「外國人」，他性情敏感，成長經歷多樣，世事洞明，人情練達，對「治人者」容易沾上的惡，有透闢的觀察和體驗。

對於人性，漢密爾頓是悲觀主義者，認為「人類根本上不可信」、「人類總體而言是邪惡的」，這顯然受喀爾文神學影響。他將人類看作激情的奴隸，曾在無數文章中提到「大多數個體都被無拘無束的貪婪、野心和利益左右」。人類熱衷於權力、追求卓越和統治權，為了謀取權力會不可抗拒地使用卑下的陰謀；還必須考慮到人類一旦掌權後的欺騙性傾向──為了謀求更多的權力而將弱小的人視為可任意擺布的棋子──這種傾向永遠存在。鑑於此，漢密爾頓對人類的自我管理能力持懷疑態度。

漢密爾頓對於自然法、自然權利和人性的基本觀點，導致他對群眾和「大眾民主」的疑懼。他認為，不受制衡的民主將導致暴民統治，從而導致暴政。無論將權力給予統治者還是群眾，都是危險的。他在制憲會議上發言說：

> 將所有權力給多數人，他們將壓迫少數人；而將所有權力給少數人，他們將壓迫多數人。因此，雙方都應當擁有足以保衛自己免受對方侵害的權力。

漢密爾頓認為，解決方案是建立一個界於民主制和君主制之間的混合政體。美國的三權分立模式正是人類歷史上一次嶄新的嘗試，唯有如此才能避免重蹈法國之覆轍。

在乘船抵達威霍肯高地決鬥的前一天晚上，漢密爾頓給友人塞奇威克寫了一封信，信中說：「我們真正的弊病是民主。」儘管漢密爾頓不知道這是其政治遺言，但這句話是對於未來美國的發展是何其精準的警告！在其心目中，不加約束的、破壞性的平民統治宛如毒藥，他甚至預言一意奉行民主只會使社會更加動盪不安乃至讓美國走向分裂。

第四節　喬治．凱南、拉塞爾．柯克與薩謬爾．杭亭頓：美國文明的捍衛者

美國超越英國，首先是在觀念秩序層面，清教徒的觀念秩序在美國比在英國得到更成功的實現：共和制和聯邦制的政府模式，更有活力的以新教為主的教會，美國教會對社會的影響力也遠超過英國教會。清教徒的觀念秩序就像是火車頭，在磁鐵效應、酵母效應和馬太效應的共同作用下，美國的疆域和人口迅猛增加，國力突飛猛進，早在兩次世界大戰前，美國的國家資源、國民生產總值和工業化程度就已超過英國和歐洲列強而成為世界第一。

以人口而論，美國剛獨立時人口不足三百萬，一八〇〇年已增長到五百多萬，一八五〇年增長到兩千三百萬，一九〇〇年增長到七千六百萬，一九二〇年代超過一億，一九六〇年代超過兩億，二十世紀末、二十一世紀初超過三億。學者預測，美國人口將在二十一世紀四〇年代超過四億，七〇年代將超過五億。這個人口增長速度，以最初的人口基數來對照，是極為驚人的（兩百多年間人口增長一百倍）。而且，經過十九世紀中葉的南北戰爭和二十世紀中葉的民權運動，美國的奴隸制和種族歧視問題大致得以解決，因為清教徒的觀念秩序強大的整合作用，在多種族的移民國家中，美國的種族矛盾相對緩和、國家認同相對清晰。

以疆域而論，美國建國之初只擁有美東十三個殖民地，之後通過一七八三年的《巴黎和約》取得五大湖區等中部地區，一八〇三年從法國購買路易斯安那地區，之後又通過與西班牙和墨西哥的戰爭獲得南部和西部的大片區域。如此廣袤的疆域、如此豐富的資源，是小小的英倫三島無法企及的。英國雖擁有廣大的海外殖民地和生產及消費市場，卻是分散的，將其整合起來本身就要耗費巨大的資源；而美國的各種資源和優勢都集中在同一片大陸上，可以如臂使指地運用自如。

與不得不在狹窄的大陸內競爭的歐洲列強相比（大英帝國在其最強盛的時期，也無法完全主導歐洲大陸的事務，只能以協調人的身分促使歐陸列強達致某種勢力均衡狀態），身處空曠的美洲的美國一開始就享受單極世界的好處，心無旁騖地專注於自身的發展。後來，美國放棄了門羅主義，越來越深入地捲入歐洲及世界事務，迎接來自其他觀念秩序和強權的挑戰。冷戰結束後，美國獲得了連羅馬帝國都不曾有過的「世界警察」的地位。

美國文明的捍衛者有兩種，一種是戰場上的將軍和士兵──鐵馬冰河的巴頓，老兵不死的麥克阿瑟，血戰鋼鋸嶺的戴斯蒙德．道斯，被拯救的大兵雷恩……另一種則是觀念秩序的捍衛者，他們從事的是書齋中的戰鬥，沒有鮮血和硝煙，卻同樣短兵相接、生死攸關。

另一種戰鬥在觀念秩序、思想文化領域打響。美國建國兩百多年來，美國的憲制和觀念秩序承受的最大的內部衝擊是南北戰爭（導致奴隸制廢除，超越種族的美國身分認同逐漸形成），最大的外部挑戰是與蘇俄共產極權主義對峙半個世紀的冷戰──以及正在與新極權主義的中國展開的「新冷戰」（相比之下，兩次世界大戰很快分出勝負，德國和日本也都乖乖接受美國之馴化）。觀念秩序不是誕生之後就任其自生自滅，觀念秩序需要「觀念人」來呵護、捍衛和活化。二十世紀中後期，美國出現了三位具備「雖千萬人，吾往矣」般勇氣和智慧的「觀念人」，他們是喬治．凱南、拉塞爾．柯克和薩謬爾．杭亭頓（Samuel Phillips Huntington）。

◎「冷戰之父」喬治．凱南：一切保守主義均始於感物傷懷

回顧冷戰的歷史，不能忘記一個名字──喬治．凱南（George F. Kennan，又譯喬治．肯楠）。最早認識到蘇俄政權本質的是凱南，為美國制定冷戰戰略的也是凱南。引導美國打贏冷戰的，與其說是雷根或老布希（George H. W. Bush），不如說是凱南。

凱南是一位如此矛盾的人，他最早主張遏制蘇聯，美國應當保持強大的軍力，卻又對使用軍力極為謹慎，認為只要能用言辭解決的問題最好不要用武力，從而被歸入鴿派。[28]他不喜歡現代時尚的東西，他本人就像是一件老古董，儘管常常乘坐飛機，卻最厭惡飛機和飛機場，他憧憬的是托爾斯泰和契訶夫的時代。[29]「一切保守主義均始於感物傷懷。」作家安德魯．蘇利文（Andrew Sullivan）寫道，「若無感物傷懷之情，『保守』之意從何談起？」這正是伯克長盛不衰的經典著作《法國革命論》哀歎舊世界一去不復返的原因。而凱南的思想資源大都來源於舊世界和舊時代，他在日記中說：「與本世紀的現代思想相比，伯克、吉本、托克維爾和《聯邦黨人文集》所代表的十八世紀思想，以及十九世紀俄國文學對我的影響更加深刻。」

凱南比大部分英國人更像是英國人，他在歐洲任職期間曾提到，自

己遵守清規戒律的「清教徒血統」正在與那些歐洲「非清教徒的誘惑作鬥爭」。凱南曾與奧地利心理學家、納粹集中營倖存者佛洛姆（Erich Fromm）交談。他表示「中歐人對人性的熱愛讓我深受感動」，但不同意佛洛姆經歷了納粹暴政之後仍堅信人性本善以及對平等價值的癡迷，「我的蘇格蘭新教徒祖先曾經奮起反抗過這樣的平均主義、反抗這種對人性本善的狂信，對人類原罪的忽略，以及馬克思主義對群體和個人的侵略性和惡習之根源粗暴的簡單化。」

一九四七年，美國國務卿馬歇爾（George Marshall）任命四十三歲的凱南為國務院新設立的政策規劃室主任。凱南在此職位上參與起草馬歇爾計畫，重建西歐和日本的工業區，挫敗蘇聯對外擴張的野心，達到其政治影響力的巔峰。一名同事說：「凱南這樣的人非常適合這項工作。」副國務卿艾奇遜（Dean Acheson）立即反駁說：「凱南這樣的人？你再也找不出第二個凱南。」凱南的出現，如同詩人馮至的詩句——「在漫長的歲月裡忽然有，彗星的出現，狂風乍起」。

凱南終其一生都有一種「救世主傾向」，認為自己的才華「足以擔任國務卿的職位」，也認為自己是「世界級的政治家」，卻未能在政治第一線發揮更大作用。他在思想上「比一般人超前二、三十年」，被譽為「美國全球政策規劃者」。他曾用第二人稱驕傲地寫道：「多少年過去了，你不光把思考國家利益和人類整體利益當成自己的責任，還將其當成自己畢生的願望。或許，除了尼布爾以外，你比同時代的其他美國人都要更好，或者說至少更深刻，更有遠見。」凱南與自稱為「一個充滿現實主義思想的基督徒」的神學家和政治學家尼布爾意氣相投。[30]他們都相信原罪說，相信如果人類行為不受任何約束將會導致罪惡的發生。他們也強烈反對共產主義極權統治的趨勢，警告民主國家不要被驕傲自大所蒙蔽。凱南從尼布爾的著作中發現，基督教應對的是一種孤獨的窘境，只能由個體來面對。那種僅存於個體之間的基督教之愛，或許能夠緩解和弱化這種孤獨，而集體與個體之間並不存在這種關係。凱南的職業生涯大部分時間都是獨行俠，且似乎偏向支持與眾人對立且不受歡迎的目標。

凱南在莫斯科大使館發回國務院的「長電文」，奠定了冷戰思想的根基。凱南對自己的歷史貢獻當仁不讓：「我非常確信自己在許多方面上的看法都是正確的。一九四五年，幾乎只有我一個人預見到蘇聯在其衛星國的恐怖統治，以及這種統治最終必將解體的命運。事實已經證

明，我對蘇聯極權社會弱點的分析是絕對正確的。馬歇爾計畫的思路是我提出來的，我正確地估計了馬歇爾計畫取得政治成功所需要的必要條件。」

凱南足夠長壽，於二〇〇五年去世，活了一百零一歲，守護美國和美國價長達值一個世紀。同時，他對美國和美國人的弱點有著最嚴厲的批評。當他被迫離開國務院的公務生涯時，他感歎說：「這個國家已經激不起我的興趣了。這是一個極其讓人厭煩的國家，雖然她自己絲毫沒有意識到，卻已經注定了悲哀和可憐的命運。」

凱南研究俄國乃是為了保護美國。沒有任何一個美國人比凱南更瞭解俄國，「充滿矛盾的俄國對美國人來說是一個謎，將會有很多人大談有必要『瞭解俄國』」，但凱南歎息說，「不會有空間容得下真正願意承擔這個棘手任務的美國人。那個人他能期待的頂多就是一種孤寂的喜悅，他一個人終於站上寒冷又荒涼的山巔，那裡少有人去過、少有人能跟隨，也極少有人會願意相信他去過」。他樂於參與公共生活，接受媒體訪問和演講，但他又對人們無法理解他的思想而深深沮喪。

凱南並非傳統意義上、比賽誰更「純正」的保守主義者。他屢次投票給民主黨人，但後來他尖銳地指出：「民主黨毫無原則可言，只要給他們提供金錢或者選票，他們就會做好準備為任何集團服務。」

凱南也是一位非傳統意義上的基督徒，他對一切建制形態的教會都存有疑慮，「如果布道講壇被一個俗人占據（或強占），不知它還是不是一個可以進行探討的地方」。他不認為聖經是絕對真理，並對三位一體的核心教義有所保留。但他漫長的一生都在真心誠意地追尋耶穌的道路上，他比那些終身都在封閉的教會中讀經禱告的、形式上的基督徒更加與主接近。

凱南相信：「不受道德的約束和缺乏謙遜精神的人，比邪惡殘忍的猛獸更可怕。」這是典型的喀爾文式的人性論。而人的價值和尊嚴來自於人是上帝的受造物，「上帝不會輕易寬恕我們所做的那些自我貶損的事情、有損尊嚴的事情」。[31]他非常警惕「人性本善」的哲學，「要想接近或者實現理想中的完美，往往會招致巨大的恐怖、騷亂和殺戮。」他們這一代人，大多是在普遍相信人類可能或肯定會不斷進步的環境下長大。學校裡教授這樣的觀點，新教教會裡宣揚這樣的觀點。但是，「聖經在這方面沒有給出任何暗示，尤其是新約。如果你認為人類的困境極有可能通過自己的作為得以改善，並在其中尋找這樣的說法，尤其

是通過操控人類社會生活或政治生活來實現進步的說法，那你會一無所獲。」這就是基於聖經的觀念秩序與馬克思主義之間的對立和衝突。

一九五二年一月十八日，凱南給紐澤西普林斯頓第一長老會的約翰．博多牧師（John Bodo）寫信，告訴對方，他願意去參加教會的會議，希望被接納為教會會員。一方面，他謙卑地承認，「我仍然是一名非常不合格的基督徒」；另一方面，他比那些行禮如儀的基督徒更明白基督信仰的真諦：「我要做的事情，只有以一種發自內心的謙卑、自信和自我犧牲的姿態去做，才有可能成功。這是需要積極準備和自我節制才能建負起來的責任，因此我需要教會的幫助；如果不接受邀請，我相信我會對自己的這種傲慢感到羞愧。」[32]晚年的凱南對「謙卑」這一品質的理解達到了罕見的深度，他甚至從奧古斯丁的《懺悔錄》中讀出「不謙卑」的跡象，並小心翼翼地指出來。

凱南後半生最大的成就在歷史領域，在深入研究人類歷史之後，他得出結論：「人類歷史上發生的重大事件大多數都經不起時間的磨礪，就算這些事件能夠被記住，也只是模糊的歪曲訛傳。唯一逃出此規律的，最偉大、最不可思議的事件發生在兩千年前的這一天，地點在各各他（Golgotha，耶穌被釘在十字架上的地方）。這個男人的教義中有兩點比較新穎，擁有巨大的力量：第一，寬容，無私，理解他們的困境和掙扎；第二，通過自省和懺悔得到救贖，與自身根深蒂固、無法完全消除的不完美妥協，與自己的動物本性和衝動妥協，與人類的原罪妥協。寬容和救贖這兩點結合在一起，第一次喚起了飽含同情之心的神的形象，救世主生與死的宏偉象徵力量即在於此，這種力量激發了整個浩瀚的文明，創造了偉大的藝術，建起了成千上萬座宏偉的教堂，無數人戴著象徵慰藉和希望的十字架，它塑造了多少代人的思想。」凱南指出，基督信仰不單單是一種宗教、一種禮儀、一種生活方式，更是一套價值觀、文明論、觀念秩序及精神、心靈秩序。

在一九八〇年的耶穌受難日，凱南為眾生和耶穌寫了一首措辭優美的讚歌：

> 造物易朽。最偉大、最神奇之奇蹟乃是各各他之山的一個人，一個猶太人，持有異見的先知，在兩個盜賊的陪伴下釘上十字架。此人教誨有二：一是博愛，二是以自悟、自省之心獲得救贖之可能。合二為一：博愛與救贖建立起整個偉大文明，

塑造並規範一代又一代人的心靈與價值觀—在人類文明的菁華上烙下獨特的印跡。

凱南的結論是：如果美國文明建立在人的狂妄和自戀之上，這種文明無法鞏固和持久；如果美國文明建立在耶穌基督打好的地基上，由博愛和自省的德性來悉心維持，其文明必將生生不息。

◎「美國保守主義之父」拉塞爾．柯克：美國秩序的根基是基督教

被譽為「美國保守主義之父」的拉塞爾．柯克，兼有政治理論家、歷史學家、社會評論家和文學評論家多種身分。二戰期間，柯克曾在美軍服役，戰後進入蘇格蘭聖安德魯斯大學學習，於一九五三年成為該校唯一一位獲得文學博士學位的美國人。[33]

柯克是戰後美國主要的伯克信徒之一，他與伯克心心相印。柯克認為，伯克是「真正的保守主義學派的奠基人」，伯克所開始而迄今仍有活力的傳統，不是在英國，而是在美國。在伯克所堅守的觀念之中，敬虔、文明與誠摯的宗教，遠超世俗之上的貴族、騎士精神。在自然正義的土壤中，上帝創制、闡發出自然法的精神底蘊，在盎格魯—撒克遜的自由傳統、先例、普通法以及財產權的基石上，不可輕移的法律觀念、混合政體的優越性，已然超越了激進主義盛行的法國大革命對後世財產權觀念的摧折、變異與輕視。柯克指出，十八世紀最後二十五年裡那些思考著的美國國父們，並不是在哪一個政治哲學家那裡找到其秩序原則，相反，他們是在宗教信仰中，在《欽譯聖經》、《共同禱告書》以及《清教徒前輩移民的進步》中，找到其秩序原則。對於高呼「不自由，毋寧死」的派屈克．亨利來說，指引他們的是經驗的燈光，是英國統治下的殖民地的習慣和先例。如果那個時代受過教育的美國人贊同像伯克這樣的作者，是因為他的書確認了他們的美國經驗，並且證明瞭他們已持有的信念的正當性。

柯克曾在密歇根州立學院任歷史系講師，不久即辭職，回到密歇根北部的小鎮，多年居住在祖父留下的老房子中。他實踐了保守主義者的生活方式—過簡樸生活，與先輩的土地保持聯繫。他從未處於學術界的中心，卻寫下兩本經典名著《保守主義思想：從伯克到艾略特》和《美國秩序的根基》。這兩本書並不是基於純粹「考古學」意義上的理論著

作，而是基於美國思想界的嚴峻形勢，試圖從精神層面理解美國秩序乃至英美體制的思想基礎，並為業已衰敗的西方社會注入一股其來有自的思想動力，激發美國人尋找丟失的精神遺產，促進美國秩序的重新鑄造。[34]

《保守主義思想》著力梳理保守主義思想譜系，為保守主義繪製一幅由史及論的完整圖景。它不是黨派行動指南，而是試圖界定「保守」和「保守主義」，梳理保守主義者們關於道德和社會秩序的原則。柯克是要探討英國和美國保守主義的精神何在；英格蘭和美國具有什麼樣的共同觀念體系，鼓勵有著保守天性之人抵制法國大革命肇始的激進理論和社會變革。美國思想史家G．H．納什說，這部書「對一個自我意識的、鎮定自若的保守運動起到了決定性的催化作用」。用雷格內利的話來說，柯克已使一個「無定形的、分散的、對自由主義的反對派」有了「共同的思想」。

柯克在書中闡明了保守主義所包含的六個基本信條：第一，確信上帝的神聖旨意支配著社會和道德心，它在權利和義務之間建立起永恆的聯繫，政治問題實質上是宗教和道德問題；第二，珍愛多姿多彩並且帶有神祕性的傳統生活，以及帶有「愉快的趣味」的鮮活有力的人生觀；第三，文明社會要有多種秩序和等級，唯一的真正平等是道德上的平等，立法強制推行平等會將人類引入絕望之境；第四，私有財產與自由不可分割，如果消滅私有財產，自由將不復存在；第五，相信舊習慣，人必須抑制自己的意願和欲望，因為人被情緒而非理性所支配；第六，變化與改革不是完全相同的，緩慢的變化是自我保存的途徑，一味求新會引發毀滅的火災。

由此，柯克身處一個巨大的思想背景的理論爭辯之中，那就是西方持續兩個世紀之久的三種思想理論或隱或顯的論戰──即保守主義、社會主義和自由主義的論辯。相比於社會主義和自由主義，保守主義是最缺乏系統性的一種學說。柯克意識到，保守主義很少有自己的歷史學家，他自告奮勇地承擔這個吃重角色。柯克所勉力進行的，是通過提供一個思想史的敘事和制度基礎的奠基，為保守主義正名，為保守主義提供一套強有力的思想理論依據。

在《美國秩序的根基》一書中，柯克將重心轉移到西方文明的最後防線──美國。如果說托克維爾的核心概念是「民主」，那麼柯克的核心概念就是「秩序」。柯克認為：

良善社會的特徵是保有相當程度的秩序、正義和自由。在這三者之間，秩序居首：因為只有在合理的公民社會秩序之中，正義才能實現；而且除非秩序能賦予我們法律，否則自由無非就等於暴力。……在美國，秩序、正義和自由是協同並進的。

柯克引導讀者進行的這場美國秩序尋根之旅，走過了四個城市：耶路撒冷、雅典、羅馬和倫敦，因為「今天的美國人所體驗到的那種秩序源自這四個古老城市的經驗」。

雅典是古代共和制城邦的典範，柏拉圖和亞里斯多德的思想豐富了美國的政治哲學。但是，希臘人無法為他們的文明秩序找到某種持久的大眾化的宗教支撐，這是城邦世界崩潰的一個主要原因。而基督教教義對個人良心的影響成就了領土和人口比古希臘大很多的美國的民主社會。另一方面，美國的國父們意識到，他們的新政體必須是梭倫的「混合政府」的放大版，「美國憲制在細密的制衡體系方面超過了梭倫憲法；他們將按照英國模式在美國以及各共和國建立代議制政府體系，而不是連在小小的阿提拉都會崩潰的直接民主體制」。

親身參與二戰的柯克親眼目睹了美國在二十世紀成了名副其實的「新羅馬」。那麼，美國能避免羅馬帝國崩潰的噩運嗎？柯克指出，羅馬為世界立法，卻無法維繫自己的文明，問題既出在共同體秩序的不足上，也出在內在靈魂秩序的缺陷上。同樣的道理，挽救美國的唯一方法就是恢復基督教美德。

另外兩個城市耶路撒冷和倫敦，是兩個時代基督教文明的標誌。耶路撒冷是基督教誕生的地方，是舊約的中心，柯克相信「美國秩序的根系深植於地中海東部的沙漠之中」。倫敦則綜合了英格蘭和蘇格蘭的基督新教文明和憲制，美國的思想和政府模式來自於清教徒帶來的英國新教傳統，伯克早就說過，美國人代表了「新教中的新教精神，異議中的異議立場」。

不過，柯克在探尋美國秩序的源流時有一個重大疏漏：在以上四個城市之外，還應增加一個更重要的城市，即日內瓦──喀爾文的日內瓦。柯克引述了柯林頓．羅西特的看法──美國民主社會端賴於清教徒和其他喀爾文主義信念；他卻未能對日內瓦與美國的關係、喀爾文神學與美國秩序的關係作出進一步闡發。柯克對喀爾文主義在美國秩序中「酵母」般的關鍵作用重視不足。美國法學家小約翰．維特（John Witte Jr.）指

出：「在新英格蘭地區，特別是在一六三〇年到一七三〇年期間，清教徒們有機會將喀爾文宗神學原則澆築成憲政實踐。」即便是對清教徒傳統深懷質疑的美國學者邁克爾．沃爾澤亦指出：「整個現代世界幾乎都可以從喀爾文主義中推斷出來：自由主義政治和自願結社，資本主義和它立基其上的社會戒律，有著系統性程序和一般推定為由勤勉盡職、忠誠專心的官員構成的行政系統。……就十六世紀和十七世紀喀爾文主義存在形式而言，與其說它是這種或那種現代經濟、政治或行政制度的目標，不如說它是現代化的一種使然力量，是變革時期的一種意識形態。」日內瓦是第一個成功實踐喀爾文神學的地方，日內瓦是耶路撒冷與倫敦之間的橋樑，如果沒有日內瓦，美國人無法從耶路撒冷跳躍到倫敦，然後再邁向更遙遠的地方。

柯克是著述家，也是行動家。一九五七年，柯克為聯合保守主義思想運動分散的力量，並加強其在知識界中的影響，創辦《現代保守評論》季刊。該刊主要面向傳統主義或新保守主義，它立即成為知識界保守主義者的主要論壇。隨著柯克的登場，復興的美國保守主義思想流派達到鼎盛。到一九五〇年代中期，新保守主義已成為一支公認的文化力量。用菲倫的話來說，它已成為「今天有生氣的知識分子運動」。

保守主義運動的另一位健將小巴克利在其所編的《二十世紀美國的保守主義思想》一書中，對何謂保守主義作出比柯克的六大要點更為精煉的概括：第一，反對「極權主義」和「集體主義」，主張限制政府的權力和政治權力分散，以維護傳統的民主制度和個人自由。

第二，反對政府干預私人企業，維護自由經濟制度和私有財產權。資本主義與社會主義的鬥爭的焦點就是私有制和公有制、市場經濟和計劃經濟的鬥爭。

第三，維護西方世界的道德、宗教和價值觀。保守主義必須致力於恢復西方世界的「偉大傳統」。小巴克利寫道：「我相信基督教與無神論的決鬥是世界上最重大的事件。」

就第三點而言，小巴克利和柯克的保守主義都特別強調宗教尤其是基督教信仰的價值。柯克強調宗教信仰是保守主義最重要的思想依託，這是他與其他保守主義（比如安．蘭德的反宗教、絕對的個人主義）最大的差異。如尼采所說，「上帝死了」，現代社會似乎是一個沒有上帝的社會，就像艾略特筆下的「荒原」一般讓人絕望。但柯克認為，現代社會仍有一個基督教信仰的基礎，這個信仰基礎在歐洲衰敗沒落，在北

美新大陸生生不息。

一七九〇年以來，在所有大國中，只有英國和美國沒有發生革命，這足以讓這兩個國家感到自豪。但保守主義並非抱殘守缺、一成不變，保守主義深知「十年樹木，百年樹人，千年樹文明」，在成功醞釀出《獨立宣言》與美國憲法之後兩個半世紀，美國秩序還在持續發酵之中—這是復興的躁動，因為變革是自我存續的手段。「在上帝自己的良辰吉日，另有人可能會以審慎與愛心更新和改善這一秩序結構。」

◎「文明衝突論」的發明者薩謬爾．杭亭頓：以「美國信念」定義「誰是美國人」

任教於哈佛大學的杭亭頓似乎比大多數保守主義思想家擁有更佳的地位，他曾出任美國政治科學學會主席，又是著名的《外交政策》雜誌的創辦人之一，卻一直將自己視為學術圈的局外人。[35]他的觀點常常不合時宜，比如提出看似聳人聽聞的「文明衝突論」而飽受攻擊。正如人口學之父馬爾薩斯（Malthus）所言：凡預言人類悲劇性結局的人，注定不受歡迎。杭亭頓在二〇〇八年聖誕夜辭世，他辭世前的境況像埃里克．考夫曼描述的那樣，「杭亭頓是作為美國思想界菁英中的賤民而去世的，這是因為他是正常人」。在左派當道、常識被扭曲的學界，一個正常人的正常觀點必然引起持續不斷地指責—從軍國主義到本土主義無所不包，《文明的衝突》被描述為美國菁英控制人民的工具。[36]

杭亭頓不是共和黨人，他個人的政治定位是「民主黨右翼」，在上世紀七〇年代末，他曾為民主黨總統卡特服務，擔任國家安全委員會安全計畫顧問。但杭亭頓支持的是尚未在觀念秩序上全然潰敗的民主黨，若他活到民主黨日漸社會主義化的二〇二〇年，看到民主黨墮落成桑德斯（Bernie Sanders）的民主黨和宛如狄更斯《雙城記》中苦大仇深的女革命者德法奇夫人的眾議院「進步派四人幫」的民主黨，一定不屑與之為伍。[37]

杭亭頓在《文明的衝突》中建立的「文明的研究範式」有助於理解二十世紀末和二十一世紀初全球政治演變，他認為未來的衝突必將發生在西方的傲慢、伊斯蘭的不寬容、中華文明的獨斷之間，三者之間是結構性衝突，不可以調和。所謂西方的傲慢，主要是西方將民主當做包治百病的解藥兜售給非民主國家，甚至以武力推廣民主。殊不知，正如杭

亭頓在《變化社會中的政治秩序》一書中所說，一個合法的公共秩序的建立比以選舉為特徵的民主更重要，人可以有秩序而無自由，卻不能有自由而無秩序。而公共秩序和權威是該社會或該國家自生的，不可能強行移植。美國在伊拉克和阿富汗的失敗證明了杭亭頓的遠見卓識。杭亭頓的文明衝突論構建了一個分析冷戰後全球政治的理論框架，其中那句「伊斯蘭世界到處是流血的邊界」的論斷，成為最富爭議，又最準確的政治預言。

杭亭頓認為，文明是「一種文化實體」，「由語言、歷史、宗教、習俗和制度等客觀因素以及人們主觀上的自我認同這兩方面的因素共同界定」。在他心目中，界定文明最重要的尺規是宗教。他憂心忡忡地發出警告：宗教信仰、宗教體制以及宗教對人類個人和集體行為所起的道德指導作用的消失將導致可怕後果，最終結果將是無政府狀態、墮落及文明生活的破壞，如艾略特所說──「如果你不信上帝，你就應當尊敬希特勒或史達林」。

杭亭頓認為，中國儒家文明和伊斯蘭文明將成為對美國威脅最大的兩個文明。他為西方文明賦予政治理念上的獨特性。「西方是唯一一個根據羅盤方向，而不是根據一個特殊民族、宗教或地理區域的名稱來確認的文明」，所謂羅盤方向，即自由民主，「西方文明的本質是《大憲章》，而不是巨無霸」。西方文明面臨的最嚴峻的危機是其主要組成部分基督教的衰弱，尤其是在歐洲，這一趨勢反映出的不是對宗教的敵視，而是對宗教的漠視。

「九一一」之後，杭亭頓的「文明衝突論」成為一代顯學，標榜眾生平等、諸文明亦平等的西方左派以及西方之外的世界對其口誅筆伐。與之相比，在觀念秩序上與之分道揚鑣的弟子、從新保守主義轉向自由主義並提出「歷史終結論」的弗朗西斯．福山似乎更受歡迎。然而，二十一世紀以來國際格局所發生的種種變局，無不驗證杭亭頓悲觀論調的正確和福山的樂觀論調的錯誤。

杭亭頓最大的思想貢獻並非「文明衝突論」，而是以「美國信念」定義「誰是美國人」。二〇〇四年，在其去世之前四年，杭亭頓出版了人生中最後一本書─《我們是誰》。[38]人之將老，其言也誠，他在書中直抒胸臆：「我是一個愛國者……雖然我意識到愛國心和治學心有時是衝突的……但我的研究和寫作還是受到愛國心的影響。」在國家認同上，他無疑忠心於美國，在文化認同上，他則是典型的盎格魯─新教

徒，這兩重認同的結合，不僅確認了他的自我，也確立了他對美國人的定義。在杭亭頓看來，文化上，美國人是盎格魯—新教價值的傳承者；政治理念上，美國人的價值認同表現為自由、平等、民主、法治。後者來源於前者，被杭亭頓稱為「美國信念」—跟柯克的概念「美國秩序」交相輝映。

何為「美國信念」？杭亭頓認為，「美國信念」是獨特的盎格魯—新教文化的產物。雖然別國的人也採納這一信念的某些成分，但「美國信念」本身，是十八世紀定居者的英國傳統、持異議的新教及啟蒙運動思想形成的結果。美國國家認同核心就是墾殖者所建立的文化，是世世代代的移民所吸收的文化，也是孕育出所謂「美國信念」的文化—其核心就是新教主義以及英國長久以來對自然法與普通法的觀念、政府有限權威、重返《大憲章》的權力。清教徒又增加了平等與政府對人民的響應。

杭亭頓所說的「美國信念」包括彼此融合的兩部分：「盎格魯」（英國）和「新教」。宗教是歐洲人早期移居美國最重要的因素之一，新教精神賦予美國強烈的異議精神。新英格蘭的清教徒是美國早期最具宗教熱情的移民，在塑造美國主流文化上扮演關鍵角色。清教徒在普利茅斯與麻塞諸塞殖民地建立「山巔之城」，亦即「新以色列」，漸漸傳布至殖民地各個角落。清教徒的思想、信仰與價值觀對於新興的美國的生活方式及政治發展有重大影響。

美國的盎格魯—新教文化結合了繼承自英國的政治、社會制度以及各種習慣常規，其中最明顯的就是英語以及新教教義的思想與價值觀。這個新教文化同時包括英國文化中的普遍要素，如艾爾登．佛漢所言：一開始，「不管是土地所有權制度、耕種方式、政府體制、基本的法律規範與立法程序、娛樂與休閒方式，以及諸多殖民生活的面相，幾乎都是英國式的。」歷史學者史萊辛格（Arthur M. Schlesinger）也表示同意：「這個新國家的語言、法律、制度、政治思想、文學、習慣、認知、禱詞等，主要源自英國。」

托克維爾曾說過一句名言：美國「原就生而平等，因此不需要尋求平等。」杭亭頓繼而指出，美國原本就是一個新教國家，因此不需要尋求讓自己變成一個新教國家。新教改革在美國創造了一個新的社會。杭亭頓不無誇張地指出：「在所有的國家當中，只有美國是新教改革創造出來的，沒有新教改革，就沒有我們熟知的美國。」美國的起源，可以

從英國清教徒革命中找到，事實上，這個革命就是美國政治史上最重要的構成事件。林肯說過，「我們是一個基督教民族」；美國最高法院也一而再再而三地宣稱，「美國是一個基督教國家」。

「美國是一個基督教國家」的定義，跟憲法裡國會不得設立國教的條款並不矛盾。杭亭頓指出，基督教不是美國的國教，而是「公民宗教」。美國人的國家認同與團結，均奠基於盎格魯—新教文化與政治理念，美國是「一個有著教會靈魂的國家」。公民宗教的概念由四個要素組成：第一，美國的政府體系建立在宗教基礎上，如艾森豪所說：「美國主義最高也是最基本的表現，就是承認最高的存在。若非上帝，就不會有美國式的政府和美國式的生活。」第二，相信美國人是上帝的「選民」，「感受上帝所賦予美國的特殊使命」。第三，在美國的公共演講、儀式和典禮中普見宗教指涉和象徵。第四，國家的典禮和活動本身就有宗教的氛圍、擔負宗教的功能。[39]

托克維爾早就發現，美國的基督教興旺的原因在於，以基督教為主流宗教信仰，在此「一元」之下又形成「多元」狀態：國家不設立國教，讓各個教派在「宗教自由市場」蓬勃發展。猶太哲學家威爾．赫伯格在《新教—天主教—猶太教》一書中強調說，美國生活方式是一種共同信仰，它為美國社會提供一種「統一的中心意識」，在此之下，美國又具有其豐富的「教派主義」。有趣的是，「教派主義」是美國私人企業經濟制度在宗教上的對應物。每一個宗教團體都按照自己的看法行事，加上在傳教、集資和影響上的競爭，形成信仰領域的「自由企業」。在更深層次上，經濟、政治以及美國社會其他地方反映出的自由和機會均等的信念都是根植於宗教的，這些神聖信念造成了最初「美國之夢」的目的性。

二十世紀末，杭亭頓強烈感受到「美國信念」所面對的危機，即多元文化、多元價值的挑戰，「全球化、多元文化主義、世界主義、移民、次民族主義，以及反民族主義在過去狠狠地打擊著美國意識」。若多文化成為美國的主流價值，就會出現多信念的美國，不同文化的群體會宣揚他們植根於自己特有文化和信仰的獨特政治價值觀和原則。那麼，美國將不再是美國。

杭亭頓的觀點在學界亦有少數正面的回音。史萊辛格在《美國的分裂：多元文化的省思》一書中，通盤反省了甚囂塵上的「文化多元主義」，肯定了英國傳統和新教傳統對塑造美國文化的重要性以及兩者間

的延續性。他認為，美國是以盎格魯—新教為主軸的文化和秩序，十三個殖民地大多數人口及其文化重心都來自英國，盎格魯—新教傳統至今仍是美國文化和社會的主導力量，是標準和同化的基質。

杭亭頓尤其擔憂拉丁族裔湧入美國—雖然拉丁族裔亦屬於泛基督教文明圈，但杭亭頓清晰地區分了天主教與新教在觀念秩序上的差異。或許，美國接納移民的標準應當考量其與「美國信念」的契合度（雖然這是一個相當「政治不正確」的看法）：比起同為白人卻信奉天主教的拉丁族移民來，信奉新教的、非白人的韓裔、華裔移民跟「美國信念」更近；而穆斯林及信奉無神論的移民比拉丁裔移民離「美國信念」更遠。[40]

第五節　羅納德．雷根的保守主義革命

一九八一年四月十八日，羅納德．雷根在華盛頓遇刺，刺客是一名精神病患者。在被送進醫院時，雷根對妻子南茜說：「親愛的，我忘記躲閃了。」他又以慣有的幽默對醫生們說：「請告訴我，你們是共和黨人。」醫生幽默地回答說：「總統先生，我們今天都是共和黨人。」

十三天後，雷根奇蹟般地恢復過來，他在日記中寫道：「我凝視著貼瓷片的天花板，心裡在祈禱，但我明白當我對那個射中我的年輕人心懷仇恨時，我不能不祈求上帝的幫助，這難道不就是迷途羔羊的含義嗎？我們都是上帝的孩子，個個都受到祂的鍾愛。於是我開始為兇手的靈魂祈禱，願他迷途知返。」雷根在返回白宮的第一個晚上寫道：「我知道恢復需要很長時間，無論如何，是上帝給了我新的生命，我將盡一切所能侍奉祂。」雷根在接受媒體訪問時說，此次暗殺事件改變了他的人生，「那天上帝肯定在看顧著我，從今以後，我的時間就是祂的時間。」

雷根的母親是一名堅忍的基督徒，他七歲便從母親那裡聽到福音，從此再也沒有產生過疑問，「聖經是我日常生活中至關重要的一個部分」。他十二歲時受洗成為有「重生得救」經歷的基督徒。

在第二屆任期就職典禮上，雷根手按聖經宣誓，那本古老的聖經還黏著蘇格蘭膠帶。他選擇最喜歡的《歷代志下》第七章第十四節，與伯格法官一起高聲誦讀：「這稱為我名下的子民，若是自卑、禱告，尋求我的面，轉離他們的惡行，我必從天上垂聽，赦免他們的罪，醫治他們

的地。」

雷根並不按時上教堂，對上帝的信仰在某些方面並不明確且過於寬泛，這種信仰缺乏可以辯論的神學理論，他的父親是愛爾蘭天主教徒，讓他的信仰中有天主教的殘留因素。但其信仰本身是真實的，是個人性質的。雷根在私下和公開場合都表達過對基督教教義的看法，它們都與正統基督教的教導一致。他的宗教信仰對總統職位——以及整個國家——所造成的積極影響也許超過現代史上的其他任何總統。

◎讓「保守主義」成為褒義詞，讓「自由主義」成為貶義詞

雷根擔任總統時的美國跟亞當斯擔任總統時的美國相比，人口增長一百倍，面積增長十多倍，經過西部開拓、工業革命、南北戰爭、兩次世界大戰、冷戰，美國成為成為自由世界的領頭羊，成為在全球抵抗共產主義的堅強堡壘。

在充滿自我質疑的六〇、七〇年代，民權運動、反越戰、性解放、毒品泛濫、垮掉的一代，此起彼伏，美國社會千瘡百孔，美國精神七零八落。雷根上台之前，美國正飽受能源危機之苦，通膨高漲、失業率竄升、民心士氣低落。人們呼喚一名先知式的政治人物，領導美國走上正軌。

雷根的出現絕非偶然。在背後支持雷根的是在數量和影響力上不斷上升的福音派基督徒群體。其中，最具代表性的是傑瑞．法爾韋爾（Jerry L. Falwell）建立的「道德多數團體」，他們開始關懷社會政治議題，將勢力拓展到核心受眾之外，並朝公共議題和政治選舉發展。小巴克利則以《黨派評論》雜誌為基地，形成保守主義長期缺乏的論述能力，吸引知識分子和中產階級支持雷根。

卡特政府內政外交的一連串失敗，讓民眾忍無可忍、窮則思變。在歷史轉折時刻，保守主義成了變革的代名詞。雷根擊敗軟弱無能的卡特，脫穎而出。學者懷特和吉爾在《雷根為什麼獲勝》一文中指出：

> 使保守主義由少數派的地位轉變到在美國占有壓倒多數的地位的，主要是三個根本觀點：一，信仰上帝是自由和恰當尊重同胞的必要前提。二，對集權主義必須加以抵制。三，聯邦政府過多地干涉了我們的生活。

黑梅斯坦因在《新右翼》一文中指出，雷根的政綱中對選民最有吸引力的部分是：

> 一，經濟自由化：自由與個體主義；二，社會傳統主義：對家庭、社區、宗教和傳統道德崩潰的擔憂；三，好鬥的反共產主義態度。

詹姆斯．伯恩斯用「道德右翼」來稱呼雷根領導的這一運動，該運動有四條道德原則：

> 「親生命」，「親傳統家庭」，「親道德」（在色情與吸毒等問題上），「親美國」（主張加強國防）。

詹姆斯．伯恩斯讚賞雷根以傳統的自由企業保守主義同這些觀念結合起來，形成強大的「市場右翼」思潮。

雷根的「新政」與羅斯福的「新政」背道而馳，他掀起的這場政策乃至觀念秩序的革命，讓羅斯福新政之後半個世紀以來居於政治主流地位的「自由主義」在一九八〇年代後期變成貶義詞，以至於在一九八八年的總統大選中，民主黨人惟恐被對手扣上「自由主義」的帽子。保守主義取代自由主義成為正面、積極、昂揚、受正派人接納和尊重的政治觀念。

深具個人魅力的雷根大刀闊斧、刪繁就簡，改變了美國的政治潮流，重塑了美國，也重塑了共和黨。此前，共和黨與民主黨對峙，但其領導權也和民主黨一樣，長期被東部自由派權勢集團把持，直到一九六四年戈德華特（Barry Goldwater）贏得黨內總統候選人提名，保守派才首次暫時奪得領導權。此後，尼克森以共和黨人身分贏得總統大選、入主白宮。但尼克森受其首席智囊、馬基維利主義者季辛格之擺布，對外推行「緩和外交」，出訪中國，開啟美國養虎為患的對華政策；在對內政策上，尼克森並未積極推動保守主義的社會政策。保守派並不將其視為其精神領袖和政治代言人。水門事件發生時，保守派不願支持尼克森，這是其黯然辭職的重要原因。尼克森垮台後，保守派開始聚集在雷根周圍，使之以絕對優勢擊敗卡特。

對於保守派、共和黨和保守主義來說，雷根的執政有多重含義：首

先，它意味著共和黨的脫胎換骨，原本四分五裂的保守派在新共和黨的平台上實現組織上的大聯合，共和黨從過去由東部自由派權貴長期把持領導權的政黨演變成以南方、中部、鄉村為鞏固基地的強大的保守黨。

其次，美國保守主義從此告別了曇花一現的塔夫脫和戈德華特時代，有理論亦有實踐，在經濟政策、社會政策、外交政策和道德倫理規範等所有方面都有確定性答案，在觀念秩序上不再模糊，清晰而堅定，保守主義發展成為美國占主導地位的、與自由主義分庭抗禮的兩大思潮之一。

第三，在雷根執政期間，保守派經過八年的執政實踐，不僅積累了豐富的執政經驗，而且培養了一大批執政人才，在黨內形成新的保守主義人才庫。在此後布希父子尤其是小布希（George W. Bush）執政期間，這群人才以「新保守主義」的面貌活躍於政壇。甚至到了三十年之後的川普時代，川普啟用的若干重臣仍是雷根時代嶄露頭角的英才。[41]

◎以經濟復興、軍事復興和道德復興「重新塑造美國 」

「我將工作，我將挽救，我將奉獻，我將忍耐，我將快樂地戰鬥，鞠躬盡瘁，竭盡所能」，雷根在就職典禮上的演講，斷然否定了伊斯蘭教、共產主義和精神不安，再一次鄭重宣布美國將再次強大起來，其聲音之洪亮差一點震裂全國每一台電視機的顯像管。

雷根的勝選是一個奇蹟，是美國當代歷史的一個轉折點。雷根修復了美國因越戰和「垮掉的一代」運動而丟失的民族自豪感，克服了盛行的失敗主義和悲觀主義，以減稅、減少國家債務、平衡公共開支、激活自由市場經濟等奧地利經濟學派的經濟政策，帶來美國經濟的繁榮。

雷根是堅定的自由市場經濟論者。在獨立日發表的一篇講話中，他全面地闡述了其政策及背後的價值基礎：「我們的選擇難道不是不進則退的選擇嗎？退則退回到中央集權，福利國家，政府越來越多的慷慨解囊，伴隨著更多的管理許可權，更少的個人獨立自主，並最終走向極權主義。另一選擇便是我們的建國先輩們構劃的夢想：在維護社會秩序的前提下，賦予個人最大限度的自由。七月四日，我們不慶祝依賴日，我們慶祝獨立日。」

雷根在第二任期就職演說中指出：「我們新的開端僅僅是開創於兩個世紀前的那一開端的延續，在那個時候，人民有史以來第一次說，政

府不是我們的主人，而是我們的公僕，是我們人民賦予了它權力。……我的意圖是限制聯邦政府機構的規模和影響，我們大家都需要認識到，聯邦政府沒有締造各邦，是各邦締造了聯邦政府。」他表示，他的政府將加強諸如「信仰、家庭、工作及睦鄰關係」這些美國傳統的價值觀，增強國防力量，重新引導歷史「擺脫黑暗的極權統治」。

雷根需要清理羅斯福新政留下的計畫經濟和政府管制的負面遺產。一九八一年上台伊始，雷根即提出「經濟復興計畫」，包括四條施政綱領：減稅，削減預算支出，撤銷或放寬政府管理企業的有關法令規章，控制貨幣供應量。這其中蘊涵的基本經濟哲學是減少政府對於經濟的控制和干預。「雷根經濟學」從根本上重組了美國的經濟結構。雷根所開創的經濟政策新理念及新的政策框架，帶來經濟復興，更為經濟增長、甚至為電腦、網路和生物技術等新技術革命創造了良好環境，美國企業的競爭力迅速提升。

雷根不僅讓美國人過上好日子，也讓美國回歸建國之初的倫理與道德。雷根的社會政策堅守基督教道德倫理原則：上帝書寫聖經，聖經容忍極刑（死刑）；「雞姦」是罪過，同性戀婚姻不能被允許，但同性戀者具有憲法賦予的基本人權；財產神聖不可侵犯，隱私也一樣；藝術應矢志維護道德觀念；施捨先及親人；共產主義是邪惡的，因為它削弱個人意志。雷根在任期內一直反對墮胎合法化：「我們的憲法保證『生命、自由和幸福』，但墮胎就是殺死生命。」他對愛滋病的看法，也帶有鮮明的聖經色彩：「那種可怕的疾病，才能使我們重新審視屬於我們這代人的那些極其重要的價值觀。」

一九八二年，雷根向國會提交憲法修正案，要求允許學生自發在學校禱告。他在附設的諮文中說：「通過禱告來公開表白我們對上帝的信仰，這是我們美國人的基本遺產，也是我們的特權，所以法律應該規定，美國任何學校—公立或私立—都不應該排斥這種做法。」這一努力未能成功。

一九八一年三月十九日，雷根發布宣言，將這一天設立為全國禱告日：「在過去的歷史中，禱告一直是我們國家一股強大的力量，今天仍然如此。我們作為一個國家，絕不應該忘記這個力量的源泉。我們知道選擇上帝之道路的自由是自由的本質所在，同時作為一個國家，我們不得不盼望更多公民通過禱告與他們的創造者建立更加親密的關係。」他宣布一九八三年為「聖經年」，鼓勵所有美國人都「考查和重新發現聖

經中所蘊藏的無價的、萬古長新的信息」。

雷根倡導「明智的愛國主義」，其基礎是「更多地關注美國歷史，更著重地強調公民責任感」、「在我的整個政治生活中，我一直在談論那座『閃光的城市』」。他的願景是，未來的美國將是一個小政府、低稅收、減稅賦、享有軍事優勢的國家，美國人可以大步流星地走在世界上任何一處窮鄉僻壤的犄角旮旯而沒有安全之虞，而且「在沒有自由的世界人民心中，我們將再次成為自由的典範和希望的燈塔」。他曾引用教宗若望．保祿二世的話鼓勵美國民眾：「美國人民擁有一種傑出和無私行為的天賦。因此上帝將拯救受難人類的使命交給美國人。」他進而補充說：「我們確實是，而且我們現今是，世界上人類最後的美好希望。」

任滿兩屆任期之後，雷根留下的美國擺脫了停滯不前、灰心喪氣，已經信心十足、昂首闊步。雷根在告別演講中，重申他堅信美國將成為造在山巔上的一座榮耀之城：

> 在我的思想中，這座山巔之城高大、富麗堂皇，建造在磐石之上；既擋風，又蒙受上帝的祝福；……不管暴風雨怎樣吹打，它的光輝都毫不失色。對於所有必得自由的人，它仍然是一座燈塔；對於來自各個淪喪之地、摸黑回家的所有朝聖者，它仍然是一塊磁鐵。

◎「因為我們站在上帝一邊，所以我們會贏」

在雷根當選總統之前，有人問他怎麼看待共產主義和蘇聯，他回答說：「我們會贏。他們會輸。」為什麼呢？因為「我們跟上帝站在同一邊」。

雷根在好萊塢演藝生涯中，已徹底了解「自由主義（左翼）的陰暗面」，並加入反共陣營。他爽快地答應幫助聯邦調查局調查危險分子和叛變活動，因而遭到匿名電話威脅──向他臉上潑硫酸。他隨身攜帶一把史密斯威森牌手槍。這件事永久改變了他的政治觀點。「從這次近距離的交戰中，我明白美國面臨的最狡猾、最陰險的威脅莫過於共產主義的威脅。」

篤信「我們跟上帝站在一邊」的，不僅僅是雷根。一六五六年九月

十七日，克倫威爾在英國國會致辭，提出其外交政策。他以最根本的政治問題開始演說：誰是我們的敵人，為什麼他們憎恨我們？克倫威爾斷言，世界其他地方存在邪惡軸心，他們憎恨英國，他們憎恨上帝和世界上美好的一切，「充滿敵意，反對服事上帝的榮耀和祂子民的利益」。克倫威爾嚴詞譴責西班牙的暴政：「我們所要求的一切，是自由，僅僅如此。……我們渴望這樣的自由，造訪西班牙疆域的英國人可以將英文聖經放在口袋裡，實踐宗教信仰自由而不受到限制。」他呼籲，所有德國、丹麥、瑞士新教徒的利益，跟英國基督徒的利益是一致的，英國應當持續行動，為上帝的子民而行動。

克倫威爾的觀念在三百多年後、三千英里外產生了共鳴──一九八三年三月八日，雷根在佛羅里達奧蘭多的美國福音派聯盟年會上演講，首次提出「邪惡帝國」的概念。被蘇聯政府放逐的作家索忍尼辛（Aleksandr Solzhenitsyn）曾形容蘇聯是全世界「邪惡的淵藪」。雷根指出，「現代世界的邪惡軸心」是成為今天的前共產黨員錢伯斯（Whittaker Chambers）宣稱的作為「第二古老的宗教信仰」的馬列主義。他告訴牧師們：

> 我一直堅持，正在持續的爭奪世界的戰鬥不會由炸彈或火箭、軍隊或軍事力量決定勝負。決定勝負的是與上帝所立之聖約。

和建國先輩一樣，雷根堅信，美國人不可剝奪的權利和自由不是偶然所得，而是上帝所賜：「我在這裡無需告訴大家，這一信念與許多人所持的流行觀點—世俗主義—相對立，至少可以說與之不協調。」他誓言，美國必須挺身與「邪惡帝國」鬥爭：「美國讓自由的火炬一直燃亮，但不僅僅是為自己，更是為了世界上其他地方的億萬人。」

雷根與鐵幕後的哈維爾、瓦文薩、薩哈羅夫等人一樣，相信可以用語言的力量、思想的潛在影響力和戲劇性的事件中打破固有觀念的束縛。冷戰本身已成為一種習慣：太多地方有太多的人屈從於相信它將永遠持續下去。雷根試圖利用蘇聯的弱點、展現西方的實力，以打破這種「心理上的僵局」。雷根偏愛的武器，除了「星球大戰」計畫之外，就是公開演說。

一九八二年的六月八日，雷根在訪問英國時，成為首位在英國議會

兩院聯席會議發表講話的美國總統，此次演講被稱為「威斯敏斯特演說」。這場演講受到很多英國議員的抵制──對於西方左派來說，好戰的雷根比蘇聯更危險。這場被抵制的演講成為雷根主義的先聲。雷根堅信，共產主義和資本主義之間的鬥爭將由市場，而非軍事力量，決出勝負：「今天，我們正目睹著一場重大的革命性危機，在這場危機中，經濟秩序的需求和政治秩序的需求迎面相撞，但危機不是發生在自由的非馬克思主義的地方，而是發生在馬克思列寧主義的堡壘──蘇聯。」他從在英國已被很多人放棄的聖經觀念出發──世上存在著邪惡，必須傾盡全力反對邪惡，談到當下的冷戰，他給憂心忡忡的西方人鼓氣說：「我要描述一個長遠計畫，一個遠大希望──邁向自由和民主，把馬列主義掃入歷史的廢墟，就像歷史曾經掩埋了壓制自由、遏制人民自我表現的暴政一樣。」

當西歐各國畏懼蘇聯及東歐集團，採取「東方政策」時（如如同戰前對納粹的綏靖主義），唯有雷根與柴契爾夫人堅定不移地宣布：不能與邪惡共存，必須用一切手段終結蘇俄暴政。

一九八七年六月十二日，雷根在柏林牆前發表演講。他的演講宛如吶喊，他的聲音帶有真正的憤怒，這種情況十分罕見。左翼的《紐約時報》只在第三版發表幾行文字報導，以羞辱雷根──殊不知，這是自打耳光。雷根演講的時刻永遠保留下來，在世界各地的電視裡反覆播出。「戈巴契夫先生，推倒這堵牆吧！」這句話宛如先知約書亞在耶利哥城牆外的呼喊──若不是出於對上帝的信心，誰能相信吹角和呼喊就能讓堅固的城牆倒塌呢？

一九八九年，被東德共產黨黨魁昂納克形容為「屹立百年，固若金湯」的柏林牆轟然倒下。隨即，蘇聯東歐共產集團土崩瓦解，速度之快，超過任何一位蘇聯問題專家的預測。雷根不是蘇聯問題專家，但他擁有從上帝而來的直覺，這種直覺讓他對世界大勢作出精確判斷。與以蘇聯為首的「邪惡帝國」的生死搏鬥，是雷根和柴契爾夫人攜手打贏的，是「盎格魯文化圈」聯手打贏的，是基督的信徒並肩打贏的。[42]

第六節　美國秩序的存亡絕續

雷根卸任之後不到十年，其偉大遺產已被雨打風吹去。喬治．凱南

晚年對美國社會的兩種現象深感擔憂，這兩種現象緊密相連，折射出當代絕大多數人的精神和情感狀態。

首先，凱南指出：放縱和墮落已經占據了當代美國人絕大部分社會和文化生活：大部分新聞、電子通信和文化的輸出都掌控在娛樂業手中，娛樂業再以近乎壟斷的方式將它們用於可怕的用途，製造知識水平低下的節目，還創造出傷風敗俗的色情產業，讓人們病態地沉溺於性和暴力，甚至要求賦予同性戀榮耀，政府採取了放任自流的態度，缺少道德上的引領。

另一種讓凱南更加惶恐不已的現象是：

> 「政治正確」這種帶有傳染性的歇斯底里簡直令人匪夷所思，這種歇斯底里成了某種現象的必然要素，那就是幽默感的整體喪失。我一直將有能力欣賞和享受諷刺與荒誕視為精神和心理健康的基本要素，對我們這些傳承美國本土文化的人來說尤其如此。因此，我只能將它的普遍喪失視作這樣一種信號，即人們在精神和智識生活上出現了令人不安的重大問題。

一般而言，癡迷於「政治正確」的都是學院中的教師和學生，凱南認為，這印證了絕大多數人，尤其是大學裡的年輕教師和部分學生的真實情緒何其脆弱。[43]

大學如此，主流媒體、好萊塢、矽谷高科技巨頭、華爾街等亦如此，這些菁英階層控制乃至同化了民主黨和共和黨建制派，形成一個「深層政府」，即川普譴責的「華盛頓的沼澤」。在雷根之後的三十年裡，他們是中國化的全球化的受益者，只要他們自己能發大財，而不惜讓美國衰微。

與此同時，教會的影響力不斷下降，教會自身的觀念秩序及精神、心靈秩序之根基搖搖欲墜——在反智的靈恩派和功利主義的成功神學的夾擊下，清教徒傳統命若游絲。教會和基督徒自動退出教育、傳媒、文藝等重要領域，弱化成自我封閉的、自說自話的邊緣社團。教會無力在公共場域發出自己的聲音，甚至無力捍衛自己的信念。教會領袖甚至勸說會友不要投票——因為候選人都不符合聖經的標準。

二〇二〇年的美國，跟一九八八年雷根歷任時的美國相比，已然面目全非。二〇二〇年的選舉爭議與憲政危機，乃是冰凍三尺非一日之

寒，顯示了柯克所說的「美國秩序」、杭亭頓所說的「美國信念」，正處於存亡絕續的時刻。

◎從約翰．杜威到約翰．羅爾斯：謬誤的思想家比謬誤的總統更危險

二十世紀以來，主導美國社會、政治、經濟和文化走向的，表面上看是那些在台面上施政的、呼風喚雨的總統：第一次世界大戰期間的戰時總統、世界主義的倡導者威爾遜，第二次世界大戰期間的戰時總統、以「羅斯福新政」將美國帶往社會主義方向的小羅斯福，標榜「偉大社會」、讓現代左翼自由主義發展到頂峰的詹森，接納中國加入世貿組織、使美國遭受「紅色供應鏈」蠶食的柯林頓，以及在國內激化左右對立而且讓美國在國際上成為「道歉國家」的歐巴馬……破壞美國清教徒傳統和保守主義觀念秩序的，似乎大都是民主黨總統。

其實，總統是靠不住的，而且並沒有那麼重要。影響美國民情秩序的，不是總統，而是總統依託的思想及思想家。只是批評總統的政策，而忽略其背後的觀念秩序，是本末倒置。謬誤的思想家比謬誤的總統更危險，在荷槍實彈的戰場背後，是筆與紙的戰鬥，是觀念和信仰的戰鬥。二十世紀嚴重危害美國民情秩序的思想家，是約翰．杜威（John Dewey）和約翰．羅爾斯（John Rawls）。這兩個約翰所造成的危害，比國共內戰期間美國國務院系統的三個約翰所造成的危害更大。[44]後者讓美國傷筋動骨，前者者則讓美國毒入肺腑。

杜威出生於佛蒙特州一個嚴寒的小鎮，小鎮居民信奉清教倫理和喀爾文神學。信仰虔誠的母親嚴厲監督孩子們的宗教生活和日常生活，結果適得其反，杜威後來回憶說：「宗教情感在被監督，在為了看它是否存在、是否正確、是否增加而被剖析時，肯定是不健康的。正如把種子從地裡摳出來看它是否生長一樣，一再地觀察我們自己的宗教情緒和經驗，是致命的。」十六歲時，上大學二年級的杜威在教會接受堅信禮，此時的他「帶有虔誠的宗教情感，卻沒有體驗到深刻的皈依感」，成年後他發起了對清教主義和喀爾文神學的反戈一擊。

早在一八九二年，杜威即宣布：「下一個宗教預言家，若想對人類生活擁有持久的、實在的影響，必須能夠向世人闡明民主的宗教意義，即川流不息的生活本身的終極宗教價值。而這可以與基督為他的時代所作出的貢獻相提並論。」他汲取從德國傳來的新黑格爾主義，打造出一

套將理想與現實統一起來、實現理想、創造世界的實用主義哲學體系，這套理念成為二十世紀美國進步主義的基礎，他本人也成為美國改革時代的哲學代言人。

杜威以民主和平等為信仰，在他看來，「民主的生活自身就是神聖性的」。他在參與聯署的《人本主義宣言》中，肯定了進化論自然主義的世界觀，認為人類是在「對美好生活的追尋」之中找到了宗教產生的源泉。他承認「我們的民主傳統是一種恩典的禮物」，但他對上帝的認識與清教主義背道而馳，因而「恩典」亦無從談起──他拒絕正統基督教的原罪說和上帝的絕對超越說，把基督教看做是一種肯定世界的倫理神祕主義。他認為人可以通過自身的努力以及民主的實踐而達到至善的境界，人並非上帝所創造，反之，上帝的觀念只是人的美好理想的投射。他在其講稿《共同的信仰》中指出，「上帝──如果人們願意使用這種傳統的象徵性語言──就是真正社群的心靈、內心和軀體，其在當代世界中的最高表現就是創造性的民主」，「我會使用上帝這個詞來指稱那些在特定的時間和地點下引導著事物向好的方向發展的力量。上帝代表的是一種理想價值的統一，這種統一從其根本上說是充滿想像的」。由此，上帝和耶穌不再是造物主，而只是托爾斯泰和甘地所推崇的道德倫理教師。

曾經擔任芝加哥大學校長的保守主義教育哲學家赫欽斯（Robert Maynard Hutchins）認為，杜威對美國高等教育陷入混亂狀況負有重大責任。杜威的實用主義教育哲學，僅著眼於現實生活經驗卻忽視人類文化遺產的價值，重視激發學生的學習興趣、建立和諧的師生關係、營造賞心悅目的校園環境卻忽視教育內容本身的邏輯性、系統性和經典型，因而具有導致文明社會區域削弱乃至崩潰的危險。赫欽斯說：「杜威先生的立場，在本質上，就是只有科學才是知識，其他任何事物，都是迷信；只有科學才是現代的，其他的都過時了。歷史、哲學、神學、宗教、藝術及文學──總之，其他任何使生活有價值者──都是不相干的，而且，在現代教育中，是沒有地位的。」另一位思想家、芝加哥大學法律哲學教授莫提默．阿德勒（Mortimer J. Adler）更嚴厲地指出，杜威所主張的民主主義實質是是一種披著民主外衣的極權主義，它破壞了美國的共和傳統，其危害性甚至超過納粹：「對於民主的最嚴重的威脅是這些教授們的實證主義，它支配著現代教育的每一個方面，而且是現代文化的最主要腐敗。民主主義害怕獨立的思想更甚於害怕希特勒的恐怖手

段。兩者是相同的恐怖，但希特勒的恐怖手段更誠實、更始終如一……因而危險性也小一些。」

杜威直至以九十三歲高齡去世都沒有公開表示放棄基督教信仰，但他對基督教信仰的左翼自由主義的闡釋，卻宛如從內部攻破清教傳統的堡壘，因此其造成的危害比異教世界的思想家更大。他聲稱：「我們應當把宗教性的信仰描述為通過忠於包容性的理想的目的而實現的自我統一。」他從未對神學有興趣，認為教會的作用就是「將自身普適化，從而退出存在的舞台」。杜威更樂於在其他宗教傳統中尋找醫治美國病症的解藥：在五四運動前後，他訪問中國，在各大學發表巡迴演講，傳播民主和科學思想，是馬列主義傳入中國之前對中國知識界影響最大的西方思想家。但同時，他也從中國思想中汲取靈感，哲學家懷德海說：「要想了解孔子，卻讀杜威；要想了解杜威，去讀孔子。」其實，比起儒家來，杜威更欣賞道家的神祕主義，他在中國文化中發現了一種「對於自然、文學和藝術之美平靜而從容的欣賞」和「一種平和的在冥想和沉思中對於心靈的涵養」，而這「恰好是抗衡西方急躁的行動主義所需要的」—這種認識基本上停留在林語堂《吾國吾民》的水準上，也啟發了二十世紀下半葉的西方左派菁英對日本佛教、禪宗和藏傳佛教的迷戀。

與所有聲稱追求平等和公正的西方左翼知識分子一樣，杜威一度對新發於硎的蘇聯充滿美好想像。一九二八年，在蘇聯之行後，他帶著「某種嫉妒」指出，在俄羅斯，產生了一種具有「憧憬與奉獻精神」的統一的社會信仰，以及「一場有機的生生不息的運動」。他更聲稱，在俄國第一次親眼目睹了一個廣泛普及的、蓬勃發展的「宗教現實」。然而，蘇聯不是他們心目中的烏托邦，而是面目猙獰的古拉格。一九三六年至一九三七年，蘇聯當局展開了震驚世界的莫斯科審判，杜威再度赴蘇聯，擔任有國際人士和民間人士組成的調查委員會的主席，調查蘇聯當局對托洛茨基的審判，在一千多頁的調查報告中確定托洛茨基無罪。像很多曾經對蘇聯的共產主義試驗抱有很大希望的美國激進人士一樣，在莫斯科審判中史達林政府的腐敗行為和野蠻戰略，使得杜威的幻想徹底破滅。杜威的「蘇聯想像」的崩塌表明，那些表面上睿智的知識菁英，若失去對人性中「幽暗意識」的警惕和對超驗的善惡標準的確信，必然走向進步主義、實用主義與極權主義合流。

杜威在二十世紀下半葉的接班人是羅爾斯，正如評論人蘇小和所

論：羅爾斯的《正義論》是現代左傾自由主義的宗師，現在全球範圍之內幾乎所有的知識人都是羅爾斯的門徒。羅爾斯才是歐美社會「政治正確」的磐石式大思想家。目前的局面，幾乎所有的左傾自由主義都是拿著羅爾斯的思想體系在和以基督信仰為根基的保守主義作戰。

羅爾斯先後任教於多所新英格蘭常春藤名校，其《正義論》一書，前後三易其稿，終成二十世紀下半葉倫理學、政治哲學領域最重要的理論著作，一九七一年出版發行後，旋即在學術界產生巨大反響，由於第一版的封面為綠色，當時哈佛學子以「綠魔」來形容該書之影響力。此後半個世紀，全球共有約五千餘部論著專門對其研究討論。

羅爾斯的正義學說，是以洛克、盧梭和康德的社會契約論為基礎，論證西方民主社會的道德價值，認為正義是社會制度的主要美德，正義之所以為正義，一言以蔽之：「人的權利高於終極的善。」他認為，定義善必須維持「道德中立性」。換言之，他擱置或否定人類社會存在「終極的善」，標榜中立和客觀立場，「對評價事物的善惡觀點來說，沒有什麼事物是必然正當或在道德上正確的」。既然懸置何謂善，也就無法理解何為惡。既然上帝被排斥在人類生活之外，人的原罪就成了人的自由的一部分。於是，潘多拉的盒子被打開，二十世紀下半葉所有極左派議題—墮胎、同性戀、變性、毒品合法化、高福利制度以及逆向種族歧視等，都在羅爾斯的正義論中找到合理性解釋。

羅爾斯的正義論，是一種隱蔽的馬克思主義，或者說是一種經過西歐和北歐式改良的「社會民主主義」。他所謂的正義，歸根結底就是平等，而實現和維持平等，則有賴於一個龐大而高效的國家機器。一旦這個國家機器成形，它本身必然是一種集權和壓迫的力量，這就回到了歐威爾式的命題—以平等為名的社會試驗，必定以暴政作為終結，也就是「所有動物生來平等，但有些動物比其他動物更平等」，現實生活中正在上演的就是「黑命貴」運動，該運動的發起人承認他們是馬克思主義者。

挑戰羅爾斯有兩名重量級人物，一位是自由至上主義者諾齊克（Robert Nozick）。諾齊克是羅爾斯在哈佛大學的同事，在讀了羅爾斯的《正義論》手稿後，僅僅用一年時間就寫出與之針鋒相對的《無政府國家與烏托邦》一書。諾齊克認為，唯一正當的政府是最小政府，僅限於維持契約的執行、保衛公民安全，以及保護財產。其自由至上主義取決於三個主張：首先，行動與結社自由的個人權力，具備嚴格道德優先

權，不應受到任何他者或團體干涉；其次，集體或政治機構所援引的獨立道德原則，必須是源於個體成員的自然權利；第三，否定任何減輕社會與經濟不平等的道德理由。

諾齊克指出，基於智識上的誠實，他必須說出這些不受歡迎的真理：國家不應致力於分配正義，任何超出古典自由主義「守夜人」角色的國家，都是不正義的；私有產權應得到絕對保障，因為它構成了人身權不可分的一部分；資本主義值得擁護，不是因為其有效率，不是因為兩害相權取其輕，更不是因為它只是一小撮富人或統治階級的意識形態，而是因為它最能保障每個人的基本權利，是人類所能渴求的最好的烏托邦。諾齊克為當代捍衛以私有制為基礎的市場經濟運動，提供了一個嚴格的哲學理論體系。

另一位批判者是社群主義者桑德爾（Michael Sandel）。桑德爾在《自由主義和正義的限制》一書中指出，羅爾斯希望其正義原則「能夠獲得各種合理的宗教學說、哲學學說和道德學說的重疊共識的支持」是不可能的。因為，羅爾斯「為了政治的目標而把一些整全的道德和宗教教義的主張放在括弧內或棄置一旁，並非永遠都是合理的」。桑德爾認為：「當我們關注的是一些嚴重的道德問題時，為了達成政治協議而把道德和宗教爭議括弧起來，這樣作是否合理有部分是視乎，在互相競爭的眾多道德和宗教教義中，哪一個是真的。」但羅爾斯避開了關於善與真的價值判斷。

針對羅爾斯的左翼自由主義，桑德爾提出，在美國政治中，公民共和主義是一個更為悠久的傳統，它對自由的理解是：「自由就是有分於自我管治……這意味著與其他公民一起思量何為共同的善，並協助去塑造政治社群的命運。但能良好地思量何為共同的善，不單需要能選擇自己目的的能力和對別人的選擇權的尊重，也需要對公共事務的知識，以及歸屬感、對整體的關懷和與命運悠關的社群的道德紐帶。」也就是說，若要去實現自由，公民需具備基本的公民德性。政治不能對市民的價值觀保持中立。桑德爾批評說：「無拘無束的自我的形象，只是在近年才影響我們的憲法實踐。……它並不是整體而言的美國政治傳統的基礎，更談不上是『民主社會的公共文化』本身。」

◎美國最大的危機乃是清教徒觀念秩序和公民美德的弱化

當下美國面臨的最大危機，並非中共及伊斯蘭原教旨主義從外部發起的挑戰，而是內在的清教徒觀念秩序和公民美德的弱化乃至崩塌。以下三個方面環環相扣，牽一髮而動全身：首先，在人口結構層面，非基督教文化和傳統中的移民及非法移民大量湧入（這是二十世紀以來的移民潮跟此前的移民潮的根本性差異），他們大大稀釋乃至改變了美國以盎格魯—撒克遜及歐洲移民為主體的人口構成。

其次，在信仰和價值認同層面，基督新教這個理所當然、心照不宣的「前提」被拋棄，「絕對的多元主義」取代了一元（清教主義）之下的多元，世界主義和普世主義大行其道，於是就連「美國認同」也出現了巨大的混亂。

再次，「美國認同」一旦動搖，美國憲法就不再穩如磐石。左派站在抽象的「至高正義」的立場上，肆意破壞美國憲法和美國憲政，從在校園裡改寫美國歷史到走上街頭打砸搶，在此過程中，公民美德被棄之如敝履。

中國學者高全喜如此談及其訪美期間的感受：「我接觸過或聽人談論過中國去美國的移民以及其他國家的移民，有個印象是，這些人中不少人在原來的國家或者涉及犯罪，或者涉及腐敗，或者個人品行較差，或者宗教觀念極端，他們更多的是在消費美國文化，而不是學習和認同美國文化。」他進而指出，不管這些人持有的是綠卡，還是公民資格，他們仍然是美國文化與共和國的「他者」，是道德意義上的「外邦人」，甚至是潛在的「敵人」。美國的自由民主與福利安排或許可以包容他們，這是美國文化與價值觀決定的。但是，美國雖大，其資源空間也是有限的，而其政治與道德實際上也不可能是無邊界的。美國不是平等多元主義的大「熔爐」（美國至多是「拼盤」），事實上許多異教移民根本不可能在「熔爐」中熔化，反而成為社會福利的擠占者、社會秩序的破壞者以及文化政治秩序的敵人。所以，高全喜肯定川普政府的移民禁令，將其視為歸化法「重新憲法化」的保守憲制取向。「這種自我保護的政治意識，或許與普世人權及多元主義價值有衝突，但肯定符合民主政治的一般邏輯以及保守主義的基本原理。」

美國清教徒觀念秩序和公民美德弱化乃至崩塌的惡果，在二〇二〇年美國總統大選因民主黨及共和黨建制派大規模作弊而引發的自建國以來最嚴重的憲政危機中暴露無遺。

一六三〇年，在阿貝拉號橫渡大西洋的途中，清教徒領袖約翰．溫

斯羅普在一次名為《基督徒慈善的典範》的布道中說：「我們將如山巔之城，為萬眾瞻仰。因此，我們如果在已經著手的事業中欺蒙我主，使主收回目前賜予我們的庇佑，我們將成為笑柄，天下醜聞。」溫斯羅普不曾料到，三百九十年之後的這場美國總統大選，果然因「欺蒙我主」而成為「天下醜聞」。

美國作為民主世界的燈塔，何以淪為「全球笑柄」？因為人心中已經沒有了對上帝的敬畏。

不敬畏上帝，必不尊重憲法；憲法還在，但尊重憲法的公民在哪裡呢？不敬畏上帝，必不熱愛國家；星條旗還在飄揚，但願意為它流血犧牲的愛國者在哪裡呢？不敬畏上帝，必不遵守上帝的道和上帝的話；教堂的建築優美而宏偉，但謹守上帝誡命的清教徒在哪裡呢？

沒有任何外在的敵人能夠給美國人頭上戴上枷鎖，除非美國人自願為奴。沒有任何外在的敵人能夠摧毀美國憲法和獨立宣言，除非美國人自己將聖經從立國根基中抽掉。國父約翰．亞當斯早就說過：「我們的憲法只是給有道德、有宗教信仰的人制定的。它完全不適合治理其他類型的人。」國父華盛頓在其告別演說中也說過：「在導致政治昌盛的各種意向和習慣中，宗教和道德是必不可少的支柱。那種想竭力破壞人類幸福的偉大支柱──人類與公民職責的最堅強支柱──的人，卻妄想別人贊他愛國，必然是枉費心機。純粹的政治家應當同虔誠的人一樣，尊重並珍惜宗教和道德。……我們只須簡單地問一句，如果在法院藉以調查事件的誓言中，宗教責任感不再存在，那麼哪裡談得上財產、名譽和生命的安全呢？我們還應當告誡自己，不要耽於幻想，認為道德可以不靠宗教維持。儘管高尚的教育對於特殊結構的心靈可能有所影響，但根據理智和經驗，不容許我們期望在排除宗教原則的情況下，國民道德仍能普遍存在。」美國歷史學家戈登．伍德（Gordon S. Wood）在《美利堅合眾國的締造》一書中也強調說：「如果人民本身已經腐敗並墮入罪惡，要將憲法還原到它初始的原則──『恢復其原始的完美』──是不可能的。除非社會自身受到腐蝕，除非出現了『普遍的道德缺失以及對美德的全面背離』，否則，一個民族不可能完全被奴役。」

二〇二〇年十一月十四日，美國最高法院大法官薩謬爾．阿利托（Samuel Alito）在「聯邦黨人協會」年度大會上發表致辭，呼籲美國人挺身而出捍衛宗教信仰自由、言論自由及美國憲法保障的持槍權──因為那些邪惡的力量正在無所不用其極地試圖剝奪這些自由和權利。

阿利托說，左派期望用對待一九四五年二戰結束以後的日本和德國的那種「強硬路線」來解決異議者，「在我們的國家是不是將採用同樣的強硬路線呢？引用一句諾貝爾獲獎者的話，現在還沒天黑，但是已經快了」。這位最高法院大法官的話絕非杞人憂天，他語重心長地告誡說：

> 司法機構能夠做出的捍衛憲法、保障公民的各種自由的行動相當有限。有句話說，自由活在每一個人的心中，如果在人心中的自由已經死去，那麼任何憲法，法律，法庭都無法使之復活。對所有美國人來說，站起來捍衛憲法和自己的自由是你們未來的艱巨任務。

美國必須打贏這場有史以來最艱巨的戰爭（比一戰、二戰、冷戰、反恐戰爭以及南北戰爭更艱巨），這是一場遍及內部與外部的爭戰，是觀念秩序的對決，是精神和信仰的對壘。若剛強壯膽，進一步，就是上帝應許的迦南地；若丟盔卸甲，退一步，就是萬丈深淵的地獄。而美國的成敗，決定著世界的未來是光明或黑暗。

◎你如何認識歷史，決定了你如何定義自己

清教秩序五百年的故事，到此暫告一個段落。

以下的歷史，我將與讀者朋友們共同經歷和參與，我們的餘生將看到更加波瀾壯闊、激動人心的劇幕上演。

你如何認識歷史，決定了你如何定義自己。我是基督徒，是清教徒的屬靈後裔，是保守主義者，是美國公民。我認識和書寫的歷史，是由清教徒的觀念秩序及精神、心靈秩序主導的歷史，是由宗教改革形塑的近代化和現代化，是建立在新教信仰、喀爾文神學、保守主義、公民美德、城邦正義、地方自治、共和政治和市場經濟等核心價值之上的「現代世界之誕生」。

當代西方世界的學術、傳媒和教育系統，成為進步主義、世俗主義、人本主義及左翼自由派的奴僕，早已背叛了真實的歷史脈絡──他們拒絕承認形而上的真理和基於聖經的世界觀，歷史就成了「任人打扮的小姑娘」，他們企圖以以子虛烏有的「一六一九」取代蕩氣迴腸的「一

七七六」。

在左翼知識人看來，既然歷史並非由上帝掌控，歷史的動力就是地理、環境決定論或偶然論。關於近代化為何出現在西方而非東方，當代名聲顯赫的歷史學家們的答案大都不出以上這兩方面。

生物和地理學家賈德．戴蒙（Jared Diamond）在其經典之作《槍炮、病菌與鋼鐵》中認為，歐洲而不是中國主宰當今世界的原因是，歐洲的半島地形使得小王國有能力抵禦潛在的征服者，因此偏好分散的政治權力，而中國更為渾圓的海岸線使得中央集權而不是諸侯割據成為偏好（關於中國中央集權的原因，還有魏特夫的治水理論）。戴蒙指出的政治制度上的分權和大一統跟近代化的正向或負向關係，大致是正確的；但是，地理原因只是「西風壓倒東風」的多種原因中的一個，且並非決定性的那一個。就淡化和忽視基督教文明而論，這種被視為「長期注定」理論的地理決定論，顯然是左派的唯物主義理論，但它後來被更左的左翼批評為西方的辯護士，甚至是種族主義，戴蒙大概只能哭笑不得。

在「長期注定」理論的對立面，是近年來更流行的「短期偶然」理論。「加州學派」開創者傑克．戈德斯通認為，直到一六〇〇年以前，東西方的優勢大致相當。十八世紀，經過瘟疫和戰亂之後，大多數帝國恢復了元氣，鞏固了正統思想的統治，唯有西北歐的新教徒摒棄天主教傳統，這種反抗行為推動西方走向工業革命之路。但他並不認同馬克斯．韋伯的「新教倫理」導致「資本主義精神」的理論，他只是認為宗教改革造成的分裂成為新思想迸發的溫床，但新教未必比天主教更有利於資本主義和科學的發展。他還認為，一些偶然事件有可能改變歷史進程。例如，一六九〇年的博因河戰役中，信奉天主教的詹姆斯二世軍隊射來的滑膛槍子彈撕破了奧蘭治親王威廉的肩膀──如果那發子彈再低幾英吋，威廉戰死，天主教就可能統治英國，法國就可能主宰歐洲，工業革命就可能就不會發生。然而，他忽視了比威廉這位來自尼德蘭的新教君主更至關重要的是英國的傳統和民情──即便威廉死在戰場，已占人口多數的英國新教徒不會容忍詹姆斯二世將英國拉回天主教世界；即便沒有威廉，英國人仍將捍衛其信仰和政治制度。

美國歷史學者彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）也是「短期偶然」理論的支持者，他在《大分流》一書中指出，在一八〇〇之前，英國或歐洲並未領先於中國、日本和印度，中國江南的市場經濟形態，甚至比歐洲

更接近亞當．史密斯的古典經濟學理想。他不讚同「英國奇蹟」的說法，也反對歐洲中心主義。他解釋說，西方的成功是靠兩次運氣──一次是偶然發現美洲，從而產生了一個能為工業生產提供動力的貿易夥伴。第二次是英國擁有世界上獨一無二的便於開採的煤礦設備，以及快速實現機械化的工業。然而，西方發現並殖民美洲絕非偶然，海外冒險和遠航的驅動力是西方特有的貿易和傳教的激情─否則無法解釋為何西方在航海技術和船隊規模遠不如鄭和船隊的情形下，卻能創造如此輝煌的事業，而鄭和下西洋只是彗星閃過天幕。另外，彭慕蘭更不能解釋的是，英國為何能擁有採礦設備及機械化工業？工業化離不開知識爆炸、對自然的研究及資本主義生產方式的成熟，這一切背後有賴於整體性的觀念秩序和政治經濟制度。在二十世紀亞太地區經濟崛起之前，在基督教文明之外的其他文明中找不到這樣的觀念制度和政治經濟制度。

美國學者弗蘭克（Andre Gunder Frank）標新立異地將「政治正確」推展到極致，為了破除所謂「西方中心主義」，他提出「東方中心主義」──歐洲僅僅是「以中國為中心的世界秩序中」的「一個遙遠的邊緣半島」；西方並未崛起，只是「東方的衰落」襯托了西方的崛起；「東方的衰落」源於白銀危機，這場危機使中國錯失工業革命的契機。這種極端化的「政治正確」的歷史敘事，既無事實支撐，也不合基本邏輯，倒是與中國當代民族主義者的「貨幣戰爭」之說不謀而合，清晰地顯示出「政治掛帥」的西方學界的「自我憎恨」症候。

而在「長期注定」和「短期偶然」兩種理論之間採取中庸立場的是史坦福大學歷史學教授伊恩．莫里斯（Ian Morris）在《西方將主宰多久》一書中提出的「生物學法則」、「社會學法則」和「地理學法則」，這些法則之間不斷的相互作用使得西方取得主宰世界的地位，而「地理學法則」──從歐洲航行到美洲比從亞洲航行到美洲更近、更容易（橫渡大西洋比橫渡太平洋更容易）是決定東西方近代發展差異的關鍵原因。莫里斯否定了文化、宗教信仰、價值觀、社會制度或盲目的隨機事件的解釋，而以「確鑿的物質現實世界」為焦點，這顯然是唯物主義的態度。然而，絕對的地理決定論無法自圓其說─鄭和的船隊不是抵達了非洲嗎？對鄭和而言，橫渡太平洋在技術上並非難事。顯然，在地理和技術之外，還有更重要的原因。

另外還有一種近年來興起的「全球史」或「新世界史」的敘述，其代表人物為美國歷史學家湯瑪斯．本德爾（Thomas Bender）。他在

《萬國一邦：美國在世界歷史上的地位》一書中宣告，「美國史壽終正寢」，因為舊美國史強化了「地方主義的眼光」，他要從全球史的角度寫新美國史。既然「民族國家史是更大範圍的普遍史的一部分」，所以他要「把合眾國視為集體構成人類整體之諸多行政區劃中的一部分來進行檢視」。在他的全球史的美國史中，幾乎看不到清教徒的腳蹤，他否定清教徒布道中對建立「上帝之城」的信念，否定雷根用以反對共產主義的基於聖經的價值觀，批判並企圖顛覆「美國例外論」──「美國例外論的概念把美國割裂、隔絕於在更大範圍內做出的自我理解以及在世界中的自我定位，美國本身是諸國中的一國，諸民族中的一員。例外論造就了一種地方主義和傲慢自大的古怪結合。」他雖然享受著美國秩序所帶來的自由與富足，卻又認為：「美國的民族建構計畫已經取得了異乎尋常的成功。但是這種成功的歷史並不能也不應該被拿來宣稱並維持一種歷史上的獨特性或範疇上的差異性」、「美國人只是諸多民族中的一種，而非什麼特立獨行的例外，跟所有民族一樣，我們最終都要對人類整體擔負責任。」

然而，在這些自詡為世界主義和世界公民的美好憧憬和豪言壯語背後，是左翼知識人對美國秩序和美國傳統的敵意和排斥。他們號稱多元主義，卻絕對不包容清教秩序這一元。在結論部分，湯瑪斯．本德爾理直氣壯地展示了試圖翻轉美國憲法的野心：在論及美國最高法院判決的一件案例時，保守派大法官斯卡利亞（Antonin Scalia）抱怨說：「外國佬不應在解釋美國憲法中占據一席之地。」斯卡利亞是原憲法主義者，是美國憲法忠誠的守護者，他的名言是「法律治國，而非立法者治國」；川普總統任命的艾米．巴雷特（Amy Vivian Coney Barrett）大法官曾經當過斯卡利亞的助理，因而也是其精神的追隨者，她堅信：「法官必須遵循憲法典章的原初公共意涵。」湯瑪斯．本德爾不認同斯卡利亞大法官的抱怨以及抱怨背後對美國憲法的忠誠，反之，他高度讚同極左派大法官金斯伯格（Ruth Bader Ginsburg）的立場──「學習外國資源可能會傳達出來的良善美意」。具有諷刺意味的是，左派聲稱熱愛所有的價值，偏偏仇恨美國賴以立國的價值──如果以聯合國《人權宣言》、歐洲憲章等文件來取代美國憲法，美國還會存在嗎？

◎英美的啟示：有良俗（信仰、風俗、民情）才有良制（政治和經濟制度）

西方文明跟非西方文明，在價值上不是等量齊觀的；在西方文明內部，英美路徑與其他路徑也有天壤之別。

法國學者菲利普．尼摩（Philippe Nemo）雖然是英語世界之外的學者，卻在《什麼是西方？》一書中對「西方文明」給出了比那些放棄美國秩序的美國學者更具「文明論」高度的闡釋，他堪稱雷蒙．阿隆之後最具保守主義思想的學者。尼摩認為，希臘城邦的「法治自由」、古羅馬的私法和人文主義、聖經的倫理學和末世論、十一至十三世紀的「教宗革命」以及此後的宗教改革、近代的幾次重大民主革命，奠定了當代西方「法治社會和市場的普遍價值」。

尼摩毫不畏懼地為「西方中心主義」辯護——「所有這一切都是只在西方而非別處發生，抑或如近來那樣都是只在西方而非別處的影響之下發生」、「除了西方沒有任何文明把精神多元化轉化為一種積極的價值，也沒有建立起特殊的制度來保護和實施這種多元制」、「民主誕生於一片確信人類有犯錯誤的可能、有渴望更好未來以及獨自承擔這一未來的權利和構成人類生活最後遠景的政治權力不具合法性等學說的文化土壤之上。我們確實懷疑民主是否能扎根於那些沒有這種精神和道德沃土之處，亦即大部分非西方文明國家」、「我們完全有理由相信沒有任何人類社會最終能夠逃避法治社會和市場這兩個西方發明的事件，除非這個社會願意接受與那些採納了西方法律和市場的社會相比永遠低人一等的結構性狀況」、「西方曾經是殖民者，因為它在技藝和經濟方面高於其他地方……把不管是什麼罪過都歸於殖民者這個不具名的集體是毫無意義的。在殖民化裡沒有任何惡意」。這些為西方所作的擲地有聲的辯護，會讓那些「新馬克思主義」、「後殖民主義」、「東方主義」等左派意識形態把玩者們的玻璃心碎落一地。

不過，雖然尼摩在書中承認「民主毫無疑問地尤其是從喀爾文的教義中汲取養分」，但他作為法國人，仍然未能對法國及歐陸模式之差異做出更深刻反思，未能將英美模式與歐陸模式（即宗教改革與啟蒙運動）做出更為細緻的區分，他使用的仍是籠而統之的「西方」這個概念。

「英國（以及此後的美國）奇蹟」確實存在，你可以假裝不承認它，但它就是存在。認識到現代世界的誕生之地是英國、而非整個西方的，是英國歷史學家艾倫．麥克法蘭。他比其他學者更接近真相和真理。但他並不認為十六世紀是「現代社會」的分水嶺，而認為英格蘭的

現代性是一道橫亙一千年的「長長的拱弧」。

在將英格蘭與中國相比時，麥克法蘭指出，英格蘭很早就是一個充分發展的現代社會。英格蘭文明立足之本是個人，僅憑個人串聯著互相分立的經濟領域、社會領域、宗教領域。每個個體都是社會的完整縮影，都有其天然的權利和責任。中國卻不同，中國自古以來是一個立足於集體的文明，中國至今尚未實現經濟、社會、政治、意識形態（宗教）的徹底分立。麥克法蘭固然看到了英國的個人主義與中國的集體主義之間的巨大不同，但他在強調英國的「分立」時又矯枉過正了──在每一個「分立」的社會領域之上，必然存在著一個整全的觀念秩序及精神、心靈秩序，如光一樣照亮每一件事物並將事物之間聯繫起來。但麥克法蘭無意探討這些「神祕」領域。他用七巧板或拼圖的比喻來形容現代轉型的諸多因素「一個也不能少」，但他忘記了最後一步的追問：七巧板或拼圖不是自然界自然而然地生成的，也不是人自己發明的，人只是遊戲者與使用者──顯而易見，有一種高於人的力量將它放在人的面前。

耐人尋味的是，當代傑出的華裔歷史學家余英時，對中國儒家傳統懷有相當的「同情的理解」或「理解的同情」，甚至為修正馬克斯．韋伯的理論，深入發掘似乎可以跟新教倫理相媲美的「儒家倫理與資本主義精神」，但他反倒比大多數左翼西方學者更肯定基督教傳統對現代化的貢獻。他認為，西方的基督教傳統與現代化並不衝突。西方價值之源的超越世界，由於希臘理性與希伯來信仰的合流，在中世紀曾獲得統一。人格化的上帝是萬有的創造者，也是所有價值的源頭。「西方人一方面用這個超越世界來反照人間世界的種種缺陷與罪惡，另一方面又用它來鞭策人向上努力。而西方近代的世俗化，是理性與信仰再度衝突的結果。這種衝突並未使得基督教的觀念秩序解體，也沒有使得宗教與科學成為勢不兩立的敵人。相反，基督教經過宗教改革的轉化之後成為西方現代化的重要精神動力之一。」

余英時進而分析說，於科學而言，牛頓堅信宇宙確是上帝智慧的傑作，對上帝的深信不疑正是激勵他探求宇宙秩序的力量。十六世紀英國醫學的發展也得力於上帝的觀念，治病救人是響應上帝的召喚，發現人體機能的奧祕和藥物的本性也是執行上帝的使命。醫德和醫學研究的熱誠都源於對上帝的信仰。在社會政治方面，「天賦人權」觀念具有基督教背景。據白特菲（Herbert Butterfield）的觀察，西方近代的個人主義

和近代基督教的發展有密切關聯。宗教改革以來，各種教派興起，彼此相持不下，於是才出現「良心的自由」的觀念。這是個人主義的一個重要構成部分。「容忍」這一重要觀念也是在這一宗教背景之下產生的。英國學者陶奈（R. H. Tawney）在重新探討韋伯的新教倫理議題之後，再度肯定清教徒的倫理觀對英國勞動和企業精神的興起產生了決定的刺激作用。不但如此，英國清教徒不肯向國教屈服的精神對英國民主的發展貢獻尤為重大。余英時如此總結說：

> 西方自宗教革命與科學革命以來，「上帝」和「理性」這兩個最高的價值觀念都通過新的理解而發展出行的發現，開闢出新的天地。把人世的勤奮理解為上帝的召喚，有助於資本主義的興起；把學術工作理解為基督教的天職促進了西方近代人文教育與人文學術的發展。「上帝」創造的宇宙是有法則、有秩序的，而人的職責是運用「理性」去發現宇宙的秩序和法則。這是近代許多大科學家所接受的一條基本信念，從牛頓到愛因斯坦都是如此。在政治、社會領域，自由、人權、容忍、公平等價值也不能脫離「上帝」與「理性」的觀念而具有真實的意義。西方外在超越的價值系統不僅沒有因為「現代化」而崩潰，而且「現代化」的一個極重要的精神泉源。

余英時指出，就整體性的西方與中國對照而論，非基督教傳統的中國文化的「現代轉化」相當艱困。中國文化只對價值的超越源頭作一般性肯定，而不特別努力去建構一個完善的形而上的世界以安頓價值，然後再用這個世界來反照和推動實際的人間世界。這種價值系統必然影響到中國的政治文明。由於近百年知識界在思想上的分歧和混亂，中國文化的基本價值一直沒有機會獲得有系統、有意識的現代清理。中國持續兩百年的近代化，至今始終未能建立一套形而上的價值系統和形而下的自由、民主和法治的社會規則。

但余英時最終仍未更細緻地區分英美與歐陸兩大西方傳統的差異，他的焦點在於比較中國與西方之差異。

在余英時等先賢止步的地方，我努力向前邁出一小步。

本書是華文世界第一本系統梳理清教徒觀念秩序五百年脈絡的著述。清教徒觀念秩序及精神、心靈秩序，從小小的日內瓦到更大一些的

尼德蘭，再到更大的英倫三島及大英帝國，最後到人類有史以來最強大、最自由的美國及若干英語國家，一路走來，由小到大，從弱變強，幾多山重水複，終於柳暗花明。我相信，未來一百年，只要持守清教徒觀念秩序，美國還將獨領風騷，維持其全球唯一的超級大國的地位。

這一聖經中心主義、基督新教（清教）中心主義、英語國家（美國為主體）中心主義之脈絡，卑之無甚高論，只是「有良俗（風俗、民情）才有良制（制度）」的常識而已。然而，若非上帝的光照和啟示，以人之有限性和人之傲慢自戀，人不願承認和接受此一真理和真相。左派的東方主義、多元主義、相對主義、國際主義、進步主義等對人似乎更有吸引力。智性的敗壞跟道德的敗壞往往是同步的。

人若能認識真理和真相，人就能正確定義自己—尤其是人在上帝永恆救贖計畫中的位置。歷史不單單是好聽的故事，歷史關乎我們是誰，關乎我們的過去、現在和未來，關乎我們的價值、信念和夢想。

---

1. 一七七六年七月四日，大陸會議任命了一個委員會設計國家紋章封印。委員會運作六年、輪換三次，仍未達成一致意見。大陸會議祕書查爾斯．湯瑪斯（Charles Thomson）把先前的三個設計合併成一個初稿。一七八二年六月二十日，國會通過整合方案。九月十六日，湯瑪斯第一次使用該印章，授權給大陸軍統帥華盛頓與英國進行交換戰俘的談判。湯瑪斯一直使用該印章，直到一七八九年依據憲法建立新政府，他把印章交給第一任國務卿傑佛遜。從那時起，美國國務卿就使用該印章簽署外交文件，直至今日。
2. 儘管新大陸環境之惡劣超過他們此前的設想，當次年四月五日「五月花號」返程時，沒有一個天路客搭船返回歐洲。新大陸尚未產出可以運回歐洲的貨物，瓊斯船長的團隊失去了十多名船員，卸下全部乘客後，不得不用石頭壓艙。
3. 一六二四年，距歷史性的美洲之行僅四年後，這艘船在倫敦的港口成了一艘腐朽的廢船。瓊斯船長因為這趟美洲之旅健康嚴重受損，於一六二一年病逝。「五月花號」的所有者包括其遺孀在內，對它進行價值評估—它只值一百二十八英鎊，不到一六〇九年時價格的六分之一。它最終的命運無人知曉，或許在大海中解體了。
4. 阿爾比昂（Albion）是大不列顛島的古稱，也是該島已知最古老的名稱。今天，阿爾比昂仍然作為該島的一個雅稱使用。
5. 據歷史學家斯威特的調查，在擬定第一修正案的人當中，有八個聖公會教徒，八個公理會教友、兩個羅馬天主教徒、一個衛理公會派教徒、兩個貴格會教徒、一個尼德蘭改革宗成員，只有一個自然神論者（毋庸諱言，很多人的信仰或多或少摻雜了自然神論）。歷史學家丹尼爾．布爾斯廷發現，組成維吉尼亞制憲會議的一百多人中，只有三人不是教區委員。
6. 華盛頓作為美國最傑出的戰士和政治家獲得的經濟回報，遠遠無法和年輕時代為英王效忠所得的報償相提並論。他最後的美名依賴於打敗一位敵人—昔日的維吉尼亞皇家總

督，也是曾將永久財產授予他的那個人。老年華盛頓的富有主要是由於青年時代華盛頓對英帝國的效忠。在長達八年的獨立戰爭中，華盛頓反而損失了大量個人財富。在這一點上，川普跟華盛頓非常相似──當總統之後，其億萬富豪的身家大大縮水。這才是為公眾服務之典範。與之相反，柯林頓和歐巴馬等人當總統之後個人財富狂增數千倍、數萬倍。

7. 對於一個前所未有的新興共和國，基督徒公民的美德比《獨立宣言》和憲法等紙上文本更重要，華盛頓本人就是此美德的典範。獨立戰爭剛結束，他立即辭去總司令職務，在馬里蘭安納波利斯將指揮權交還國會。這種自我釋權之舉在歷史上是罕見的。在倫敦的英王喬治三世向出生於美國的畫家威斯特提出疑問：「華盛頓在打贏了戰爭之後會怎麼做？」威斯特答：「喔……聽說他將返回他的農莊。」國王表示：「如果他這麼做……他將是世界上最偉大之人。」
8. 美國歷史學家約瑟夫．埃利斯不認同美國革命「有某種超自然力量（他甚至不願意說出上帝這個稱呼）的介入」，他認為，「法國人比神更重要，帶來勝利的是戰略決策，奇蹟則是不必要的」。這是當代理性至上的知識分子的世界觀。
9. 傑佛遜被選中來起草《獨立宣言》的原因，如亞當斯所說：「他在文學和科學上享有盛名，在寫作上獨具稟賦。他的作品因其在遣詞造句方面的獨具匠心而廣為流傳，為人矚目。」
10. 傑佛遜的信仰傾向泛神論，深信聖經中包含偽造的章節，自己動手用剪刀對新約刪減，剔除他認為無用的糟粕，從中選出純正的教義。他宣稱，他的福音書只包括真實記載基督生平和教訓的章節，它們就像「糞堆裡的鑽石那樣閃閃發光」。他不承認自己是基督徒，卻在餐桌上作感恩禱告，也到教堂參加禮拜。
11. 大陸會議刪去傑佛遜原稿將近三分之一篇幅，使之更為簡潔精煉。討論期間，傑佛遜坐在那裡一言不發，面色凝重，在他看來任何一處改動都是對他文字的褻瀆。富蘭克林坐在他旁邊，想盡力平復他明顯的不悅，給他講了一個故事。一位帽子商人委託畫匠繪製廣告牌，畫匠一直要求商人用精確的語言來描述，結果廣告牌上只留下帽子的圖形。
12. 麥迪遜出生時，其家族已在維吉尼亞生活了一個世紀，是當地望族，也是虔誠的基督徒家庭。麥迪遜在普林斯頓大學接受了美洲殖民地最好的教育。在信仰上，他不滿維吉尼亞聖公會教士的傲慢、無知，喜歡普林斯頓真誠、積極的長老教會。一七七五年，革命剛開始時，二十四歲的麥迪遜成為奧蘭治縣民兵團長，參與軍事演習，也參與實彈射擊訓練。一七七六年，在其二十五歲生日時，被選入維吉尼亞議會。麥迪遜在制憲會議的靈魂人物。
13. 傑佛遜在給亞當斯的信中將制憲者們形容為「半神半人」，這種說法太過誇張。不過，就公民品格、教育程度和知識背景來看，正如一位駐美法國外交官所評論的那樣：「即使在歐洲，也沒有一個議會擁有這麼多受人尊敬的天才、博學者、毫無私利的人和愛國者。」華盛頓和富蘭克林是建國者中沒有受過正規教育而自學成才的兩個人。在五十五位奠定憲法的人當中，絕大多數都受過系統的教育：普林斯頓大學九人，耶魯大學四人，威廉與瑪麗學院四人，哈佛大學三人，哥倫比亞大學兩人，賓夕法尼亞大學兩人以及英國的劍橋大學兩人和聖安德魯斯大學一人。
14. 拉塞爾．柯克說，為什麼斷言伯克這位從未走訪過十三個殖民地的政治家與美國憲法這一高度成功的政治設計有關係呢？一七八七年憲法的總體構架和宗旨符合英國輝格黨集團的政治原則，該集團的管理人和精神首腦正是伯克。美國憲法制定者們以在一七六〇年和一七八七年間存在的英國憲法作為樣板，那些年間，伯克在下院極其顯赫，並大量論及憲法的理論和實踐。本質上，美國憲法是伯克稱之為「英國人的特許權利」的一個

修正本。↩

15. 美國歷史學家埃利斯只相信理性。他認為，「考慮到大多數國家都將自己的起源置於天上的全知全能則的神聖面紗之下，做出這種強調超自然力（上帝）的解釋可能也是必然的」。但他也不同意左派對基督教的恨意，以及一種帶有弒父情結的仇恨史觀──「二十世紀上半葉的進步主義解釋傳統輕而易舉地揭露出，這種神祕主義和使徒傳式的描寫，不過是愛國主義的謬論而已。」↩
16. 貝林和伍德（Gordon S. Wood）兩位歷史學家「重新界定」了美國革命的內涵和意義：美國革命是漢娜．鄂蘭式的「開端」，它不僅構成美利堅人國民意識的來源，而且是進行國家身分界定和重新界定的指路明燈。作為一場思想革命的美國革命，最大成就乃是「共和主義的革命意識形態」。有了它，美國革命才超越一般的殖民地反叛；有了它，美國革命才創立了以追求自由為精髓的「美利堅理念」。↩
17. 就政績而言，亞當斯不算是一位相當成功的總統──他缺乏自己的施政班底，身邊被敵對者環繞：按照當時的選舉制度，其政敵、獲得第二高票的傑佛遜成為副總統，傑佛遜無時不刻都在干擾亞當斯。亞當斯名義上是聯邦黨人的首領，漢密爾頓卻是隱形的黨魁，漢密爾頓控制內閣，企圖充當「幕後總統」，讓亞當斯感歎自己是「內閣中最無足輕重的那個人」。亞當斯在給妻子的信中抱怨說：「我有一顆敏感的心，這個國家不知道，永遠都不知道，我為它承受的痛苦。我寧可在彭斯山砌牆，也不願出任政府最高職位。」↩
18. 歷史學家伍德在《美利堅共和國的締造》一書中，為亞當斯設置獨立章節──這是歷史教科書中更受推崇的其他國父們不曾享受的待遇。伍德指出：「亞當斯拒絕牽強附會，從不說違心話，不會否認或掩飾美利堅政治的寡頭性質，他正確地看到，沒有任何一個社會（包括美利堅社會）能夠實現真正的平等正義，沒有任何其他一位革命者像他一樣試圖接受這種政治及社會生活的現實。他卻為他的誠實支付了昂貴代價。」政治學家拉塞爾．柯克將亞當斯視為伯克之後第二位保守主義思想家，在《保守主義思想：從伯克到艾略特》一書中以專章「約翰．亞當斯與法律之下的自由」論述其思想遺產。柯克認為，亞當斯堅信，「聯邦制是對美國最有利可行的原則。與世界上任何其他國家相比，美國都更熱切地持守政治制衡的信念；從很大程度上說，這是亞當斯講求實際的保守主義的成果。」↩
19. 亞當斯的祖輩是農夫。第一個到達美洲的亨利．亞當斯及其後代以製造麥芽為生。亞當斯的父親是農夫和鞋匠，「性格堅強、舉止樸素」，是「體面的公民」，當過市政管理委員。讓他最榮耀的是成為教會執事。基督信仰在這個家族中具有至高地位。亞當斯幼年生活窮苦，卻很幸福。老亞當斯經常帶著小亞當斯去教堂參加禮拜。↩
20. 對於各門科學在建立國家進程中的時序性及其重要性，亞當斯指出：「國家政治學，相較於其他科學，是我應該潛心修習的；立法學、行政學與談判學，應被置於眾學門之上。我必須修習政治學與戰爭學，我們的後代才有修習數學、哲學的自由。」↩
21. 亞當斯去世時，他的長子、正擔任總統的約翰．昆西．亞當斯在回家的馬車上得知父親的死訊。昆西在日記中寫道，父親和傑佛遜在同一天逝世，這一天正是七月四日獨立日，這不能僅僅被視為一種巧合：這是一種「看得見摸得著」的「上帝的恩寵」。↩
22. 傑佛遜的蒙蒂塞洛莊園的運作「建立在仔細調整的暴力之上」，傑佛遜曾勤奮地抓捕逃跑的奴隸，容許甚至下令鞭打他們，他還買賣奴隸，儘管他完全清楚這種做法會拆散奴隸家庭。↩
23. 即便尊崇漢密爾頓的、生活在二十世紀的其傳記的作者，亦認為漢密爾頓未能完成的組建「基督教憲法協會」的設想是「極其糟糕的主張」，「因為它會破壞政教分離的原

則」，「漢密爾頓不知不覺陷入了退步的思維模式，似乎獨自在曠野中怒吼」──可見，今天的美國知識界枉顧作為美國立國根基的清教徒的觀念秩序，將憲法原則中的「政教分立」用「政教分離」替換掉，失去了向上帝尋求幫助的謙卑之心。

24. 在漢密爾頓統領新軍時，曾要求國會向每個旅派遣一位專職牧師，以方便士兵做禮拜。其妻艾麗莎是虔誠的基督徒，儘管他沒有與妻子一起參加禮拜，也不正式隸屬於任何教派，但他樂於跟妻子分享信仰。他每天禱告，在家庭聖經旁白處密密麻麻寫下很多注釋。
25. 臨終之際，漢密爾頓急切地想要接受臨終祈禱及聖餐禮。三一教堂主教本傑明．莫爾提出兩點疑慮：決鬥是不虔誠的行為，漢密爾頓沒有定期做禮拜，他無法遵從其意願。漢密爾頓轉而求助好友、蘇格蘭長老會約翰．梅森牧師。梅森說，「我們教堂規定，不得在任何情況下為非會友舉行聖餐禮」。但梅森安慰他說：「人生而有罪，在上帝面前平等。」漢密爾頓說：「我是個罪人，我祈求主的憐憫。」梅森告訴他，基督的鮮血能夠洗清他的罪孽。漢密爾頓緊緊抓住梅森的手，嘶啞高呼：「請求主耶穌基督裁定，我卑微地依靠萬能上帝的恩慈。」後來，莫爾主教改變立場，為之舉行聖餐禮。之後，漢密爾頓在上帝的眷顧下悄然步入另一個世界。
26. 路易十六幫助美國對抗英國，軍費開支浩大，導致財政危機，成為法國大革命爆發的導火線之一。時任美國駐法公使的莫里斯在國王被處決之後寫信告訴漢密爾頓：「真是巧了，相當比例的在美國服役過的法國軍官，要麼在初期被推向革命的對立面，要麼後期自發地感到不得不放棄革命，他們中的一部分人現在處在被監禁的狀態，財產也被充公。」與華盛頓和漢密爾頓並肩作戰的拉法葉侯爵被指控為賣國賊，在隨後的五年間輾轉於不同的監獄之間，長期的監禁讓他的頭髮掉光，他妻子的姐姐、母親和祖母都被處死。
27. 傑佛遜在法國大革命前一年寫信給好友門羅（James Monroe）說，法國將在未來兩到三年內通過一部自由的憲法，「無須為此流一滴血」。當亞當斯對三級會議的前景感到悲觀時，傑佛遜向他保證：「法國的內部事務無須流血便可安排妥當」。傑佛遜告訴華盛頓，法國人民「已經被我們的革命喚醒了，他們感受到了自己的力量，他們擺脫了偏見，他們的革命火焰正在蔓延，他們不會繼續墮落」。
28. 就凱南的投票記錄來看，他不算保守派；在美國的政治光譜中，凱南晚年的很多觀點不符合保守派的定義。我將凱南作為保守派看待，因為保守派不單是政治觀點，更是思維方式、人格形態乃至穿衣打扮──凱南永遠是一副老紳士派頭；九十歲還在賓夕法尼亞農場像農夫一樣勞動。他從未有過「左傾」歷史。
29. 凱南不是老練的政客，更像憂鬱的詩人和哲學家。他享受孤獨，又不乏憤世嫉俗的感嘆。他晚年在普林斯頓退出所有社團，包括跟政治和學術毫無關係的美食協會，過著隱士的生活。他離選舉最近的一次是一九五四年，有一名農夫前來敲門，勸他出馬競選國會議員。他頗受感動，答應了，卻發現如果要參選，普林斯頓高等研究院無法繼續支付薪水給他。凱南沒有財力，又不願求助於富豪，便退出了競選。
30. 尼布爾有言：「人秉持公義的能力使民主成為可能，而人罪性中不公義的傾向使民主成為必須。」
31. 凱南承認包括自己在內的人的有限性和不完美性──他在日記中坦承，在長達七十三年的婚姻中，曾經犯過出軌的錯誤，即便晚年也情不自禁地矚目美女，改不掉這個「惡習」。
32. 那時，凱南需要常駐蘇聯，他告訴牧師那是一個與基督信仰為敵的環境：「我必須生活在一種特殊的環境裡，那裡的人們以最無情和最輕蔑的態度向教會所代表的一切提出挑

戰，他們更多地通過展現外在的成功和權力來支持自己的觀點：人對自身的恐懼、嫉妒和怨恨最容易做出回應，而對基督教所提倡的諸多人類本性則最不容易做出回應。不需要一絲誇張或渲染，就可以說，那個地方是我們這個時代眾所周知的人間地獄，也是我們這個世界的最主要代表和典型，今天的大多數基督教信徒都清楚一點──對任何一個基督徒來說，在那裡秉持信仰都是一項非同尋常的艱巨任務。」

33. 聖安德魯斯大學乃蘇格蘭最古老的大學，英語世界中繼牛津大學與劍橋大學後第三古老的大學，雖為天主教會所創辦，但在蘇格蘭的宗教改革和啟蒙運動中成為學術重鎮。聖安德魯斯大學與美國頗有歷史淵源，《獨立宣言》簽署人詹姆斯．威爾遜（James Wilson）曾在此求學。柯克選擇在此求學，別有深意在，他要將諾克斯、伯克的英國保守主義重新在美國發揚光大。
34. 柯克相信美國擁有「天命」：我們「受上帝謀劃的指引」，聯合成一個認可真正的正義理念的國家。借著持守公正秩序的原則，人得以免於無政府狀態。他們因敬畏上帝和人的習俗性做法而得到拯救。他們因成見與等級差異而得到拯救。
35. 與杭亭頓相比，米塞斯一輩子在紐約大學擔任一個不支薪的教職，沃格林主動離開新英格蘭地區到中部不知名的學校任教，柯克則乾脆從大學辭職當農夫。
36. 何清漣：《重溫杭亭頓「文明的衝突」正當其時》，《上報》（台灣），2019年3月22日，https://www.upmedia.mg/news_info.php?SerialNo=59651。
37. 桑德斯為聯邦參議員，自認是民主社會主義者，杭士基認為他「簡言之是羅斯福新政主義者」。川普抨擊的「四人幫」是四名合稱「The Squad」的眾議院新科議員：四人亦皆為女性，或為無神論者，或為穆斯林，是民主黨左翼激進派代表，她們進入眾議院顯示部分選民的公民德性、觀念秩序及精神、心靈秩序的敗壞。
38. 此書台灣譯本名為《誰是美國人》。華語思想界缺乏保守主義的觀念秩序，無法理解杭亭頓的思想脈絡。出版社邀不到一位杭亭頓的「知己」作序，為該書作序的台灣學者吳叡人從左派立場出發，批評杭亭頓對盎格魯—新教主義的堅持是「激進的同化主義路線」，「非洲族裔的歐巴馬在總統大選脫穎而出，更說明了所謂盎格魯—新教主義的『核心文化』的霸權，將更進一步式微。杭亭頓的提案，顯然是一種時代錯誤的思考。」然而，歐巴馬的當選並非美國歷史正確發展的方向，而是一次嚴重危害美國的觀念秩序及精神、心靈秩序的脫軌。八年後，川普當選，驗證了杭亭頓驚人的預見性，美國強大的盎格魯—新教主義傳統再次發力，將美國導向正軌。
39. 杭亭頓認為，美國雖奉行政教分立之原則，但教會的靈魂也是國家的靈魂──教會的靈魂不僅是，甚至不主要是教會的教義，而是教會的儀式、讚美詩、習俗、戒律、祈禱書、先知和聖人，以及善與惡。所以一個國家，恰如美國，可以有一套信念，其靈魂則界定於共同的歷史、傳統、文化、英雄與惡人以及勝敗榮辱，這一切都珍藏於「神祕的記憶心弦」。
40. 大量非新教徒的移民湧入美國，必然損害美國價值、美國信念。美國某些穆斯林聚居地區選出穆斯林的國會議員，就任時拒絕手按聖經宣誓。某些穆斯林社區拒絕遵守美國憲法，堅持按照《古蘭經》執法。羅馬帝國末年，因為將公民權授予大量缺乏公民美德的蠻族，讓國家走向滅亡。吉朋在《羅馬帝國衰亡史》中指出，民主政體的公民行使國家主權，但若把主權交給人數眾多而無法掌控的群眾，一開始會是暴民政治的濫權辱國，最後下場則是民主和法治被剝奪一空。
41. 比如，被川普任命為美國貿易代表的萊特海澤（Robert Lighthizer），是雷根時代負責對日和對歐洲談判的副貿易代表，如今在美中貿易戰中展現了豐富的經驗和強硬的魄力。

42. 雷根退休後，多次民調顯示，他被民眾選為美國歷史上超過華盛頓和林肯的最偉大總統。二〇〇四年，雷根去世後，美國政府為其舉辦盛大國葬。一九九七年，保守主義者格羅弗．諾奎斯特創立「雷根遺產計畫」，致力於在美國各地建立紀念雷根的建築物。首都華盛頓先後命名了「雷根大樓」、「雷根機場」和「雷根車站」等標誌性建築，軍方命名了一艘「雷根號」航空母艦和一架「雷根精神號」運輸機。

43. 美國學者強納森．海德特（Jonathan Haidt）、葛瑞格．路加諾夫（Greg Lukianoff）指出，每一位學者都有「確認偏誤」問題，亦即傾向積極尋找能確認自身既定主張的證據。大學最美好的特質是：雖然教授們常常無法看出自身論證的缺陷，但其他教授和學生可以協助找出弱點，這個過程稱為「制度性消除確認」。兩位學者發現，一九九〇年代中期後。左派學者的比例迅速攀升，在人文及社會科學核心領域，左右派人數比幾乎超過十比一。這種失衡情況在新英格蘭名門大學更嚴重。一旦教授之間失去政治多元性，學術研究的品質和嚴謹會跟著打折，「制度性消除確認」無以為繼。大學致力於培養敵視美國基督教傳統的年輕一代，哈佛大學歷史教授赫哥特不無感歎地說：「真難以置信，現在哈佛的學生對清教的了解如此之少。」

44. 所謂「三個約翰」，即戴維斯（John Paton Davies Jr.）、謝偉思（John Stewart Service）、范宣德（John Carter Vincent），三人姓名皆有約翰（John）。尤其戴謝二人，均出生在中國宣教的美國傳教士之家（戴一九〇八年出生於四川成都，謝一九〇九年出生於四川成都，兩人均於一九九九年以高齡去世），能講一口地道漢語。然後回美國修讀大學，進入國務院成為外交官，派駐中國。他們年輕敏感，思想左傾激進，接觸國共高層和社會人士，以西方學識、浪漫主義對比國共問題，以大量報告預言中國內戰共產黨必勝，對國務院「助共棄蔣」的對華政策產生有力影響。他們回國後都因「失去中國」之議題受到國安忠誠委員會審查。麥卡錫—胡佛指國務院有「八十個共產黨間諜」，三約翰是禍首。三人被趕出國務院。文革後期，謝偉思四次重返中國，獲得周恩來親自接見，後為中共外交多所辯護。（引自金鍾：《美國對華綏靖主義史話》）

參考書目

【第一章】

甘雅各（James Kennedy）、傑利紐康（Jerry Newcombe）：《如果沒有耶穌》，（台北）橄欖出版，2000年版

邁克爾．基恩（Michael Keene）：《耶穌》，（北京）北京大學出版社，2005年版

馬可．伯格（Marcus J. Borg）、約翰．克羅森（John Dominic Crossan）：《基督的最後七天》，（台北）橡實文化，2006年版

艾米爾．路德維希（Emil Ludwig）：《人之子：耶穌》，（桂林）廣西師範大學出版社，2000年版

嘉斯拉夫．帕利坎（Jaroslav Pelikan）：《基督簡史》，（西安）陝西師範大學出版社，2006年版

斯蒂芬．米勒（Stephen M. Miller）、羅伯特．休伯（Robert V. Huber）：《聖經的歷史》，（北京）中央編譯出版社，2008年版

西奧多．加斯特（Theodore H. Gaster）：《死海古卷》，（北京）商務印書館，1995年版

肯．康諾利（W. Kenneth Connolly）：《聖經是怎樣寫成的》，（北京）世界知識出版社，2004年版

布魯斯．雪萊（Bruce Shelley）：《基督教會史》，（北京）北京大學出版社，2004年版

優西比烏（Eusebius）：《教會史》，（北京）三聯書店，2009年版

喬治．穆爾（George F. Moore）：《基督教簡史》，（北京）商務印書館，2000年版

約翰．福克斯（John Foxe）：《殉道史》，（北京）三聯書店，2011年版

岡察雷斯（Justo L. Gonzalez）：《基督教思想史》，（南京）譯林出

版社，2008年版

奧爾森（Roger E. Olson）：《基督教神學思想史》，（北京）北京大學出版社，2003年版

菲利普．內莫（Philippe Nemo）：《教會法與神聖羅馬帝國的興衰》，（上海）華東師範大學出版社，2011年版

G．R．埃文斯（G.R.Evans）：《中世紀的基督教》，（北京）北京大學出版社，2005年版

馬克．格林格拉斯（Mark Greengrass）：《基督教歐洲的巨變：1517-1648》，（北京）中信出版集團，2018年版

約翰．朱利斯．諾里奇（John Julius Norwich）：《教宗史》，（台北）廣場出版，2019年版

馬丁．路德（Martin Luther）：《路德文集》，（上海）上海三聯書店

羅伯特．高德福瑞（W. Robert Godfrey）：《宗教改革掠影》，（北京）群言出版社，2014年版詹姆斯．基特爾森（James Kittleson）：《改教家路德》，（北京）中國社會科學出版社，2009年版

湯瑪斯．馬丁．林賽（Thomas Martin Lindsay）：《宗教改革史》，（北京）商務印書館，2017年版

芭芭拉．塔克曼（Barbara W. Tuchman）：《愚政進行曲》，（台北）廣場出版，2018年版

艾米爾．路德維希（Emil Ludwig）：《德國人：一個民族的雙重歷史》，（北京）東方出版社，2006年版

W．安德魯．霍菲克（W. Andrew Hoffecker）：《世界觀的革命》，（北京）中國社會科學出版社，2010年版

阿利斯特．麥格拉思（Alister McGrath）：《宗教改革運動思潮》，（北京）中國社會科學出版社，2009年版

傑克．戈德斯通（J. A. Goldstone）：《為什麼是歐洲？—世界史視角下的西方崛起（1500-1850）》，（杭州）浙江大學出版社，2010年版

奧利維．克里斯汀（Olivier Christin）：《宗教改革：路德、喀爾文和新教徒》，（北京）漢語大辭典出版社，2003年版

陳思賢：《西洋政治思想史．中世紀篇》，（長春）吉林出版集團，2008年

雅克．巴爾贊（Jacques Barzun）：《從黎明到衰落：西方文化生活五百年》，（北京）世界知識出版社，2002年版

蒂莫西．喬治（Timothy George）：《改教家的神學思想》，（北京）中國社會科學出版社，2009年版

茜亞．凡赫爾斯瑪（Thea B.van Halsema）：《喀爾文傳》，（北京）華夏出版社，2006年版

阿利斯特．麥格拉思（Alister McGrath）：《喀爾文傳：現代西方文化的塑造者》，（北京）中國社會科學出版社，2009年版

約翰．喀爾文（John Calvin）：《基督教要義》，（北京）三聯書店，2010年版

戴維．伍頓（David Wootton）主編：《共和主義、自由與商業社會》，（北京）人民出版社，2014年版

R．G．哈切森：《白宮中的上帝》，（北京）中國社會科學出版社，1992年版

約翰．艾茲摩爾（John Eidsmoe）：《美國憲法的基督教背景：開國先父的信仰和選擇》，（北京）中央編譯出版社，2011年版

阿瑟．赫爾曼（Arthur Herman）：《蘇格蘭：現代世界文明的起點》，（上海）上海社會科學院出版社，2016年版

道格拉斯．F．凱利（Douglas F. Kelly）：《自由的崛起：十六至十八世紀，喀爾文主義和五個政府的形成》，（南昌）江西人民出版社，2008年版

鍾馬田（David Martyn Lloyd-Jones）：《清教徒的腳蹤》，（香港）恩光出版社，2001年版

湯瑪斯．麥克里（Thomas M’Crie）：《諾克斯傳》，（北京）華夏出版社，2008年版

邁克爾．沃爾澤（Michael Walzer）：《清教徒的革命：關於激進政治起源的一項研究》，（北京）商務印書館，2016年版

張四德：《何處是桃源：美國的清教主義及其史學流變》，（台北）台大出版中心，2017年版

保羅．約翰遜（Paul Johnson）：《美國人的歷史》，（北京）中央編譯出版社，2010年版

海倫．K．霍西爾（Helen K. Hosier）：《愛德華茲傳》，（北京）華夏出版社，2006年版

理查．霍夫士達特（Richard Hofstadter ）：《美國的反智傳統》，（台北）八旗文化，2018年版

伊恩．默里（Iain H. Murray）：《真正的復興》，（北京）團結出版社，2012年版

拉塞爾．柯克（Russell Kirk）：《美國秩序的根基》，（南京）江蘇鳳凰文藝出版社，2018年版

沃濃．路易．帕靈頓（Vernon Louis Parrington）：《美國思想史》，（長春）吉林人民出版社，2002年版

科林．布朗（Colin Brown）：《基督教與西方思想》，（北京）北京大學出版社，2007年版

米歇爾．艾倫．吉萊斯皮（Michael Mien Gillespie）：《現代性的神學起源》，（長沙）湖南科學技術出版社，2012年版

【第二章】

朱迪斯．本內特（J. M. Bennett）、C．沃倫．霍利斯特（C. W. Hollister）：《歐洲中世紀史》，（上海）上海社會科學院出版社，2007年版

阿克頓（Acton）：《近代史講稿》，（上海）上海人民出版社，2007年版

約翰．阿伯特（John S. C. Abbott）：《基督教歷史上的重大事件》，（台北）錫安堂出版社，1999年版

威廉．麥克尼爾（William Hardy McNeill）：《西方的興起：人類共同體史》，（北京）中信出版社，2015年版

伯爾曼（Harold J. Berman）：《法律與革命：西方法律傳統的形成》，（北京）中央編譯出版社，2011年版

托尼（R. H. Tawney）：《宗教與資本主義的興起》，（上海）上海譯文出版社，2006年版

大衛．W．霍爾（David W. Hall）、馬修．D．伯頓（Matthew D. Burton）：《喀爾文與商業》，（成都）四川人民出版社，2015年版

喬恩．巴爾塞克（Jon Balserak）：《正讀喀爾文主義》，（香港）德慧文化，2018年版

菲利普．佩迪特（Philip Noel Pettit）：《共和主義：一種關於自由與政府的理論》，（南京）江蘇人民出版社，2006年版

拉爾夫．漢考克（Ralph C.Hancock）：《喀爾文與現代政治的基礎》，（北京）華夏出版社，2017年版

弗朗索瓦．基佐（Francois F Guizot）：《歐洲代議制政府的起源》，（上海）復旦大學出版社，2008年版

瑪戈．托德（Margot Todd）：《基督教人文主義與清教徒社會秩序》，（北京）中國社會科學出版社，2011年版

小約翰．維特（John Witte Jr.）：《權利的變革：早期喀爾文教中的法律、宗教和人權》，（北京）中國法制出版社，2011年版

亨利．德．呂巴克（Henri de Lubac）：《無神論的人本主義的悲劇》，（台北）唐山出版社，2003年版

改革宗編輯部編訂：《改教家喀爾文》，（台北）改革宗出版社，2008年版

R．H．托尼（R. H. Tawney）：《宗教與資本主義的興起》，（上海）上海譯文出版社，2006年版

湯瑪斯．弗萊納（Thomas Fleiner）：《人權是什麼》，（北京）中國社會科學出版社，2000年版

艾倫．德肖維茨（Alan M. Dershowitz）：《你的權利從哪裡來？》，（北京）北京大學出版社，2014年版

阿梅思伯里（Richard Amesbury）、紐蘭茲（George M. Newlands）：《信仰與人權：基督教與人類尊嚴的全球奮鬥》，（香港）基督教文藝出版社，2013年版

蒂莫西．斯奈德（Timothy Snyder）：《民族的重建：波蘭、烏克蘭、立陶宛、白俄羅斯，1569-1999》，（南京）南京大學出版社，2020年版

【第三章】

費爾南．布勞岱爾（Fernand Braudel）：《十五至十八世紀的物質文明、經濟和資本主義》，（北京）三聯書店，2002年版

約翰．赫伊津哈（Johan Huizinga）：《十七世紀的荷蘭文明》，（廣州）花城出版社，2017年版

卜正民（Timothy Brook）：《維梅爾的帽子：從一幅畫看全球化貿易的興起》，（上海）文匯出版社，2010年版

上田信：《海與帝國：明清時代》，（台北）台灣商務印書館，2017年版

村上衛：《海洋史上的近代中國》，（北京）社會科學文獻出版社，2016年版

張焜傑：《蘭船東去：胡椒、渡渡鳥與紅髮人的航海之旅》，（台北）前衛出版社，2019年版

菲利普．T．霍夫曼（Philip T. Hoffman）、凱瑟琳．諾伯格（Norberg,K.）編：《財政危機、自由和代議制政府》，（上海）格致出版社，2008年版

房龍（Hendrik Willem Van Loon）：《與世界偉人談心》，（台北）知書房出版集團，1999年版

房龍：《荷蘭共和國興衰史》，（石家莊）河北教育出版社，2002年版

約翰．史蒂文森（J. Stevenson）：《彩色歐洲史》（三冊），（北

京）中國友誼出版公司，2007年版

弗里德里希．席勒（Friedrich Schiller）：《三十年戰爭史》，（北京）商務印書館，2009年版

約翰．基根（John Keegan）：《戰爭史》，（台北）廣場出版，2017年版

杜威．佛克馬（Douwe Fokkema）、弗郎斯．格里曾豪特（Frans Grijzenhout）编著：《歐洲視野中的荷蘭文化，1650 - 2000年闡釋歷史》，（桂林）廣西師範大學出版社，2007年版

沃爾特．拉塞爾．米德（Walter Russell Mead）：《上帝與黃金：英國、美國與現代世界的形成》，（北京）社會科學文獻出版社，2014年版

郭書瑄等：《新荷蘭學》，（台北）前衛出版社，2011年版

斯塔夫里阿諾斯（Leften Stavros Stavrianos）：《全球通史：1500年以後的世界》，（上海）上海社會科學院出版社，1999年版

蔡東杰：《遠西掠影：十六世紀以來的歐洲與世界》，（台北）暖暖書屋，2017年版

康培德：《殖民想像與地方流變：荷蘭東印度公司與台灣原住民》，（台北）聯經出版，2016年版

甘為霖、翁佳音：《荷蘭時代的福爾摩沙》，（台北）前衛出版社，2017年版

馬克斯．韋伯（Max Weber）：《新教倫理與資本主義精神》，（台北）左岸文化，2008年版

薩謬爾．E．芬納（Samuel E．Finer）：《統治史》，（上海）華東師範大學出版社，2014年版

雅克．巴爾特（Jacques Barzun）：《從黎明到衰落》，（北京）世界知識出版社，2002年版

湯瑪斯．埃特曼（Thomas. Ertman）：《利維坦的誕生：中世紀及現代早期歐洲的國家與政權建設》，（上海）上海人民出版社，2010年版

【第四章】

溫斯頓．邱吉爾（Winston Churchill）：《英語民族史》，（廣州）南方出版社，2004年版

馬丁．吉爾伯特（Martin Gilbert）：《邱吉爾傳》，（武漢）長江文藝出版社，2016年版

比德（Bede Venerabilis）：《英吉利教會史》，（北京）商務印書館，1997年版

邁克爾．V．C．亞歷山大（Michael V. C. Alexander）：《英國早期歷史中的三次危機：諾曼征服、約翰治下及玫瑰戰爭時期的人物與政治》，（北京）北京大學出版社，2008年版

格特魯德．希梅爾法布（Gertrude Himmelfarb）：《現代性之路：英法美啟蒙運動之比較》，（上海）復旦大學出版社，2011年版

約翰．福蒂斯丘（John Fortescue）：《論英格蘭的法律與政制》，（北京）北京大學出版社，2008年版

詹姆斯．C．霍爾特（James Clarke Holt）：《大憲章》，（北京）北京大學出版社，2010年版

傑里．馬勒（Jerry Muller）：《保守主義：從休謨到當前到社會政治思想文集》，（南京）譯林出版社，2010年版

比幾斯渴脫：《英國國會史》，（北京）中國政法大學出版社，2003年版

法蘭索瓦．皮耶．紀堯姆．基佐（Francois Pierre Guillaume Guizot）：《1640年英國革命史》，（上海）上海三聯書店，2011年版

黃金鴻：《英國人權60案》，（北京）中國政法大學出版社，2010年版

丹尼爾．漢南（Daniel Hannan）：《自由的基因：我們現代世界的由來》，（桂林）廣西師範大學出版社，2015年版

R．C．范．卡內岡（R. C. Van Caenegem）：《英國普通法的誕生》，（北京）商務印書館，2017年版

小詹姆斯．W．斯托納（James Breathitt, Stoner Jr.）：《普通法與自

由主義理論》，（北京）北京大學出版社，2005年版

比爾．麥克瑟（Bill Coxall）、林頓．羅賓斯（Lynton Robins）、羅伯特．里奇（Robert Leach）：《當代英國政治》，（北京）北京大學出版社，2009年版

艾倫．麥克法蘭（Alan Macfarlane）：《現代世界的誕生》，（上海）人民出版社，2013年版

查爾斯．弗思（C. H. Firth）：《克倫威爾傳》，（北京）商務印書館，2002年版

威爾．杜蘭（Will Durant）、艾麗兒．杜蘭（Ariel Durant）：《世界文明史：英倫歐陸的變革》，（台北）幼獅文化，1977年版

屈勒味林（G. M. Trevelyan）：《英國史》，（北京）中國社會科學出版社，2008年版

史派克（W. A. Speck）：《抗拒民主的國家：大不列顛的遲疑與抉擇（1707-1975）》，（台北）左岸文化，2002年版

陳思賢：《西洋政治思想史．現代英國》，（長春）吉林出版集團，2008年版

馬克．帕蒂森（Mark Pattison）：《彌爾頓傳略》，（北京）三聯書店，2001年版

斯圖亞特．布朗（Stuart Brown）主編：《勞特利奇哲學史：第五卷，英國哲學和啟蒙時代》，（北京）中國人民大學出版社，2009年版

埃德蒙．伯克（Edmund Burke）：《美洲三書》，（北京）商務印書館，2012年版

拉塞爾．柯克（Russell Kirk）：《保守主義思想：從伯克到艾略特》，（南京）江蘇鳳凰文藝出版社，2019年版

尤瓦爾．萊文（Yuval Levin）：《大爭論：左派和右派的起源》，（北京）中信出版社，2014年版

彼得．詹姆斯．馬歇爾（P. J. Marshall）主編：《劍橋插圖大英帝國史》，（北京）世界知識出版社，2004年版

斯特雷奇（Lytton Strachey）：《維多利亞女王傳》，（北京）團結出

版社，2006年版

約翰．達爾文（John Darwin）：《未竟的帝國：英國的全球擴張》，（台北）麥田出版，2015年版

尼爾．弗格森（Niall Ferguson）：《帝國：大英世界秩序興衰以及給世界強權的啟示》，（台北）廣場出版，2012年版

大衛．克里斯托（David Crystal）：《英語帝國》，（台北）貓頭鷹出版，2000年版

V．S．奈波爾（V. S. Naipaul）：《我們的普世文明》，（海口）南海出版公司，2014年版

李德哈特（B. H. Liddell Hart）：《戰敗者的觀點：德軍將領談希特勒與二戰時德國的興衰》，（台北）八旗文化，2016年版

瑪格麗特．柴契爾（Margaret Thatcher）：《柴契爾夫人回憶錄：唐寧街歲月》，（台北）新自然主義，1994年版

約翰．坎貝爾（John Campbell）：《鐵娘子：柴契爾夫人傳》，（武漢）長江文藝出版社，2016年版

查爾斯．莫爾（Charles Moore）：《撒契爾夫人傳：從絕境到巔峰》，（北京）世界知識出版社，2018年版

尼古拉斯．韋普肖特（Nicholas Wapshott）：《雷根與柴契爾夫人：政治姻緣》，（上海）上海社會科學院出版社，2015年版

托尼．朱特（Tony Judt）：《戰後歐洲史》，（北京）中信出版社，2014年版

勞倫斯．詹姆斯（Lawrence James）：《大英帝國的崛起與衰落》，（北京）中國友誼出版公司，2018年版

【第五章】

大衛．哈克特．費舍爾（David Hackett Fischer）：《阿爾比昂的種子：美國文化的源與流》，（桂林）廣西師範大學出版社，2018年版

海因里希．奧古斯特．溫克勒（Heinrich August Winkler）：《永遠活

在希特勒的陰影之下嗎？》，（北京）三聯書店，2011年版

托克維爾（Alexis de Tocqueville）：《民主在美國》，（台北）左岸文化，2005年版

納撒尼爾．菲爾布里克（Nathaniel Philbrick）：《五月花號：關於勇氣、社群和戰爭的故事》，（北京）新星出版社，2006年版

戴維．D．霍爾（David D. Hall）：《改革中的人民：清教與新英格蘭公共生活的轉型》，（南京）譯林出版社，2016年版

威廉．布拉福德（William Bradford）：《普利茅斯開拓史》，（南昌）江西人民出版社，2010年版

埃里克．方納（Eric Foner）：《美國自由的故事》，（北京）商務印書館，2002年版

查爾斯．卡爾頓．科芬（Charles Carleton Coffin）：《自由樂土》，（北京）當代中國出版社，2014年版

艾倫．韋恩斯坦（Allen Weinstein）、大衛．盧布斯（David Rubel）：《彩色美國史》，（北京）中國友誼出版公司，2008年版

約翰．戴莫斯（John Demos）：《小小共和國：普利茅斯殖民地的家庭生活》，（台北）麥田出版，2005年版

約瑟夫．埃利斯（Joseph J. Ellis）：《美國創世紀：建國歷程的勝利與悲劇，1775-1803》，（北京）中信出版集團，2018年版

約瑟夫．埃利斯：《華盛頓傳》，（北京）中信出版社集團，2017年版

約瑟夫．埃利斯（Joseph. J. Eliis）：《締造共和：美利堅合眾國的誕生，1783-1789》，（北京）中信出版社集團，2018年版

約瑟夫．埃利斯：《美國創世紀：建國歷程的勝利與悲劇，1775-1803》，（北京）中信出版社集團，2018年版

約瑟夫．埃利斯：《傑斐遜傳：美國的斯芬克斯》，（北京）中信出版社，2018年版

威廉．本內特（William J. Bennett）：《美國通史》，（南昌）江西人民出版社，2009年版

保羅．約翰遜（Paul Johnson）：《其實我沒有砍倒櫻桃樹：華盛頓傳》，（台北）左岸文化，2007年版

瑪麗．莫斯特（Mary Mostert）：《美國憲法：實現良治的基礎》，（北京）中共黨史出版社，2006年版

戴維．麥卡洛（David McCullough）：《約翰．亞當斯：美國第二任總統》，（北京）中國社會出版社

卡爾．貝克爾（Carl Becker）：《論獨立宣言：政治思想史研究》，（南京）江蘇教育出版社，2005年版

喬伊絲．亞普雷拜：《美國民主的先驅：湯瑪斯．傑斐遜傳》，（合肥）安徽教育出版社，2005年版

約翰．菲爾林（John Ferling）：《美利堅是怎樣煉成的：傑斐遜與漢密爾頓》，（北京）商務印書館，2015年版

紀念美國憲法頒布200週年委員會編：《美國公民與憲法》，（北京）清華大學出版社，2006年版

加利．威爾士（John Ferling）：《美國憲法之父：麥迪遜傳》，（合肥）安徽教育出版社，2006年版

邁克爾．舒德森（Michael Schudson）：《好公民：美國公共生活史》，（北京）北京大學出版社，2014年版

伯納德．貝林（Bernard Bailyn）：《美國革命的思想意識淵源》，（北京）中國政法大學出版社，2007年版

戈登．S．伍德（Gordon S. Wood）：《美利堅共和國的締造：1776-1787》，（南京）譯林出版社，2016年版

萬紹紅：《美國憲法中的共和主義》，（北京）人民出版社，2009年版

羅恩．徹諾（Ron Chernow）：《漢密爾頓傳：美國兩百年國運的真正締造者》，（杭州）浙江大學出版社，2018年版

約翰．派翠克．迪金斯：《被遺忘的總統：約翰．亞當斯傳》，（合肥）安徽教育出版社，2006年版

漢密爾頓（Alexander Hamilton）等：《聯邦論：美國憲法述評》，（南京）譯林出版社，2010年版

丹尼爾．蒙特（Daniel Mount）：《美國總統的信仰：從華盛頓到小布希》，（南昌）江西人民出版社，2009年版

華特．艾薩克森（Walter Isaacson）、艾文．湯瑪斯（Evan Thomas）：《美國世紀的締造者：六位朋友與他們建構的世界秩序》，（台北）廣場出版社，2015年版

喬治．肯楠（George F. Kennan）：《肯楠日記》，（北京）中信出版社，2016年版

薩謬爾．杭亭頓（Samuel P. Huntington）：《誰是美國人：族群融合的問題與國家認同的危機》，（台北）左岸文化，2008年版

薩謬爾．杭亭頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，（北京）新華出版社，2002年版

薩謬爾．杭亭頓：《變動社會中的政治秩序》，（北京）三聯書店，1989年版

艾德蒙．莫里斯（Edmund Morris）：《「荷蘭人」：里根傳》，北京：當代世界出版社，2002年版

姜琳：《美國保守主義及其全球戰略》，（北京）社會科學文獻出版社，2008年版

理查德．里斯夫（Richard Reeves）：《里根：想像的勝利》，（北京）商務印書館，2014年版

理查德．霍夫施塔特（Richard Hofstadter）：《美國政治傳統及其締造者》，（北京）商務印書館，2010年版

湯瑪斯．伍茲（Thomas E. Woods）：《另類美國史：對美國歷史的政治不正確導讀》，（北京）金城出版社，2008年版

小傑克．馬特洛克（Jack F. Matlock, Jr.）：《蘇聯解體親歷記》，（北京）世界知識出版社，1996年版

斯蒂文．洛克菲勒（Steven C. Rockefeller）：《杜威：宗教信仰與民主人本主義》，（北京）北京大學出版社，2010年版

約翰．羅爾斯（John Rawls）：《正義論》，（北京）中國社會科學出版社，1988年版

邁可．桑德爾（Michael J. Sandel）：《正義：一場思辨之旅》，（台北）先覺出版，2018年版

諾齊克（Robert Nozick）：《無政府國家與烏托邦》，（台北）時報文化，2019年版

賈德．戴蒙（Jared Diamond）：《槍炮、病菌與鋼鐵：人類社會的命運》，（台北）時報文化，2019年版

彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）：《大分流：現代世界經濟的形成，中國與歐洲為何走上不同道路？》，（台北）衛城出版，2019年版

伊恩．莫里斯（Ian Morris）：《西方將主宰多久：從歷史的發展模式看世界的未來》，（北京）中信出版社，2011年版

湯瑪斯．本德爾（Thomas Bender）：《萬國一邦》，（北京）中信出版社，2019年版

菲利普．尼摩（Philippe Nemo）：《什麼是西方？──西方文明的六大來源》，（桂林）廣西師範大學出版社，2009年版

余英時：《儒家倫理與商人精神》，（桂林）廣西師範大學出版社，2004年版

約翰．高樂（John Goren）：《國家的品格：看懂美國的第一本書》，（北京）民主與建設出版社，2016年版

大光：宗教改革、觀念對決與國族興衰

第一卷

清教秩序五百年

作者 [illegible]
總編輯 洪源鴻
責任編輯 涂育誠
行銷企劃 蔡慧華
封面設計 蔡佳豪
內頁排版 宸遠彩藝
校對協力 [illegible]
彩頁圖源 Wikimedia Commons

社長 郭重興
發行人暨出版總監 曾大福
出版 八旗文化／遠足文化事業股份有限公司
發行 遠足文化事業股份有限公司
231 新北市新店區民權路108之2號9樓
電話 02-22181417
傳真 02-86671065
客服專線 0800-221029
E-mail gusa0601@gmail.com
Facebook facebook.com/gusapublishing
Blog gusapublishing.blogspot.com
法律顧問 華洋法律事務所 蘇文生律師
出版 2021年4月（初版一刷）
ISBN 9789865524647（平裝）
9789865524685（EPUB）
9789865524715（PDF）
◎版權所有，翻印必究。
◎歡迎團體訂購，另有優惠。請電洽業務部（02）22181417分機1124、1135
◎本書言論內容，不代表本公司／出版集團之立場或意見，文責由作者自行承擔

宗教改革、觀念對決與國族興衰

大光

The people that walked in darkness
have seen a great light:
they that dwell in the land
of the shadow of death,
upon them hath the light shined,
Isaiah 9:2

第②卷



歐洲的歧路

余杰 著

大革命的狂熱，是極權主義的真正起源！

歐陸歷史發展何以走上歧路，導致大革命的解構危機，最終陷入空前的極權主義災難？

●牴觸宗教改革的歐洲大陸，轉向「君主專制」與「啟蒙解構」的歧路！●

●推翻一切傳統秩序的大革命精神，是十九世紀歐陸百年動亂的導火線！●

極權主義的真正起源
來自大革命的狂熱

判斷國家現代化路徑之優劣，可以從其是否成功抵禦二十世紀的極權主義及極端意識形態（共產主義、法西斯主義及各種宗教極端主義）來思考：擁有清教徒觀念秩序的美國，具有最強的抗體，極端主義從未成為美國的主流思想；天主教國家的抗體明顯較弱；東正教國家更弱。法國是大革命的發源地，德國和義大利是法西斯主義的發源地，俄國則是共產革命的發源地。



此圖為親身經歷大革命的法國畫家尼古拉斯．安托萬．陶納（Nicolas-Antoine Taunay）發表於1795年的作品，他將法國大革命的恐怖統治描繪成血紅色的地獄場景，在畫面的正中間是象徵「凱旋門」的斷頭台，暗示著法國大革命不是美好生活的開端，而是各種政治與社會災難的起點。

在黑暗中行走的百姓看見了大光，
住在死蔭之地的人有光照耀他們。

——《舊約．以賽亞書》，9:2

反宗教改革



此圖為法國畫家法蘭索瓦．杜布瓦（François Dubois）發表於16世紀後期、描繪親身經歷的「聖巴托羅繆日大屠殺」的作品。1572年由法王及太后凱薩琳．麥地奇親自下令處決巴黎的重要新教人士，最終演變成天主教徒對新教徒市民的大屠殺。



此圖描繪了三十年戰爭時期，劫掠鄉村的士兵遭到處決，並被吊掛在樹上示眾的場景。自16世紀宗教改革運動爆發，歐洲分裂成新教與舊教兩股勢力，最終導致日耳曼地區於17世紀初陷入數十年的宗教戰爭，鄉村遭到各方軍隊劫掠，民不聊生。



此圖為著名的反宗教改革畫家魯本斯（Peter Paul Rubens）發表於1617年的作品，描繪了耶穌會士沙勿略（St. Francis Xavier）前往亞洲傳教、向異教徒講道引發的宗教奇蹟。宗教改革運動爆發後，由天主教內部的改革勢力建立耶穌會，積極對外傳教及興辦教育，沙勿略便是創辦人之一。

革命狂熱與大屠殺



此圖描繪了「至上崇拜日」的歡慶儀式場景。法國大革命時期，羅伯斯庇爾推行以自然神論為基礎的「至上崇拜」（Cult of the Supreme Being），以取代天主教成為法蘭西共和國的國教。他在新創立的公眾盛會上充當儀式主導者，帶領一群國民公會議員走向戰勝廣場的假山，他們高唱讚歌，發誓摧毀所有國王。



此圖為1794年的版畫，描繪了羅伯斯庇爾及其支持者遭到處決、被推上斷頭台的場景。羅伯斯庇爾原為律師，大革命發生後成為雅各賓派的領袖，推行恐怖統治。但在短短數年後羅伯斯庇爾遭到政變，被反對派逮捕而處決。



此圖描繪了法國大革命期間，遭到革命分子處決的天主教修女，她們被稱為「貢比涅的殉教者」，貢比涅為15世紀聖女貞德遭到逮捕之地。大革命期間的處決是如同節慶般的全民盛典，圍觀者往往人山人海，若被處決者的身分特殊，尤其能得到觀眾注目。



此圖為法國大革命期間的匿名作品，描繪了革命分子在南特（Nantes）以「水刑」進行處決的大屠殺場景，對象包括了一般市民階層的婦女及兒童。大革命的歷史意義，至今在法國仍是多方爭議的探索課題。

極權興起與宗教壓迫



此圖為法國畫家大衛（Jacques-Louis David）於1807年發表的作品，描繪了拿破崙於1804年稱帝時的加冕禮場景。法國大革命追求自由、平等、博愛，但在多年的無政府狀態及內戰衝突後，革命的理想最終轉變為強人崇拜。



此圖為西班牙畫家哥雅（Francisco Goya）的著名作品《1808年5月3日》，描繪法國革命軍在半島戰爭期間對一般平民的暴行。畫家透過光線與黑暗的配色呈現出恐怖的畫面感，畫中的受害者擺出雙手，作出釘十字架的受難姿勢；人群後面有教堂，代表上帝之見證。





希特勒與墨索里尼的合影，象徵了法西斯時代的最高峰。一次大戰後，混亂與失序充斥於歐洲各地，人民渴望著魅力領袖，最終導致了極權主義的興起。



此圖為德國畫家卡斯帕．弗里德里希（Caspar David Friedrich）發表於1818年的著名作品《霧海上的旅人》。畫中的登山者便是當時代的德國人縮影，他們受到浪漫主義精神感召，掀起了一波波的民族革命運動，最終走向極權主義。



史達林主義的宣傳海報。蘇聯建立後，掌握大權的史達林對社會展開全面的重整與清洗。被稱為「史達林主義」的強人領導正是極權主義的具體標誌。



此圖表現聖經遭到納粹黨衛軍的匕首刺穿，象徵國家力量對宗教的完全宰制。納粹黨此時通過「亞利安條款」與「領袖原則」，宣稱希特勒是「德國先知」，其權威遠超過聖經。



此為蘇聯於1930年代推行反宗教政策的宣傳雜誌（Bezbozhnik），封面上的「V」代表蘇聯政府推動五年計畫，有計畫的改造、消滅傳統社會的宗教信仰組織。被「V」壓迫的三位漫畫人物，從左起分別代表著猶太教、基督教及伊斯蘭教。

自序

歐羅巴，歐羅巴，何時猛回頭？

◎宗教改革之後，英語民族與歐洲大陸分道揚鑣

一九四〇年，納粹德國的裝甲兵團橫掃歐陸、閃電戰所向無敵。號稱擁有世界上規模最大的陸軍的法國羞辱地投降了，希特勒制定登陸英國的計畫，期望創造繼凱撒征服、諾曼征服和英國光榮革命之後第四次對不列顛的征服，他在一次演講中狂妄地聲稱：「衰敗的盎格魯—撒克遜自由主義必將壽終正寢。」

然而，短短五年後，希特勒在柏林總理府地下室自殺身亡，第三帝國灰飛煙滅。二戰後，迎來了美國的黃金時代，美國繼承英國的使命，帶領西方盟國，對抗蘇聯及遍布全球的共產極權體制，最終在一九九一年贏得冷戰的勝利。英美模式不再是「例外」，經歷了二十世紀七〇年代開始的、遍及全球的第三波民主化，英美式的民主、自由、憲政成為一種極具吸引力的觀念秩序。

宗教改革以降，英國（後來的美國）與歐洲的現代化模式有了本質的區別。就核心價值和觀念秩序及精神、心靈秩序而言，歐陸奉行啟蒙主義，不斷削弱基督教，迷信福利國家，政府介入經濟運行和個人生活，平等先於自由，實行絕對的多元主義、進步主義、集體主義，即左翼的社會民主主義。反之，英語國家尤其是美國，繼承了宗教改革中的喀爾文傳統及清教徒觀念秩序，信奉古典自由主義、個人主義，認定自由先於平等，私有財產不可侵犯，政府盡量不干預自由市場經濟，堅信多元之上有「一元」的超越價值（上帝的主權），即右翼的保守主義。

在現代化過程中，近代歐洲各國政府接二連三地深陷於腐敗和低效率的泥沼中。統治階層都希望在面臨外國威脅時能增強其軍事能力，但增強的方式是錯誤的：私人壟斷公共職位、稅收承包制、內部信貸、軍事企業化。在法國和西班牙等歐洲強國，強有力的派系成員在政治上、社會上和財政上牟取暴利，在國家提高王室對軍事的控制權時，他們使國家的很多領域進一步「非理性化」。貧富懸殊加劇、民怨沸騰，這就

形成了法國大革命的社會背景。

英國沒有出現這種情形，英國有一個常設議會嚴密監督政府核心部門的運行──常規性的議會、更自由的新聞媒體、更有影響力的公共輿論，彼此相互增強，都作為監視人，監督中央行政管理機構顯赫圈子裡的人，防止他們以國家整體爲代價而牟取暴利。英國自治的地方政治共同體組成國家代議制，這是一種與歐洲不同的國家形成模式，所留下的永久制度遺產。

在廣義的西方文明內部，若以清教徒觀念秩序之強弱來判斷現代化路徑及國家模式之優劣，可梳理出此一明顯的位階次序：美國是清教徒觀念秩序最強大的國家，儘管也面臨左派意識形態的腐蝕，但其清教徒觀念秩序充滿活力。次之是其他英語國家──英國、加拿大、澳大利亞和紐西蘭，它們的觀念秩序和政治經濟狀況像鐘擺一樣已向左擺動，但尚未脫軌，有的正在緩慢回歸之中。再次之是明治維新以來誓言「脫亞入歐」的日本──地理上身處亞洲，精神上卻是歐洲，戰後更是順服地接受美國操刀的社會改造。再次之是法、義、比、西、葡、波、匈等拉丁歐洲（天主教歐洲及其前南美殖民地國家）。再次之是德、奧等德語國家或日耳曼國家。最後是俄羅斯、羅馬尼亞、保加利亞、塞爾維亞等東正教國家──自彼得大帝改革三百年來，俄羅斯仍未爭取到「歐洲國家」之名分，斯拉夫人仍不被看成是正宗的「歐洲人」。

判斷現代化路徑及國家模式之優劣，還可從其是否成功抵禦二十世紀的極端主義意識形態（共產主義、法西斯主義及各種宗教極端主義）來判斷：擁有清教徒觀念秩序的美國，具有最強的抗體，極端主義從未成為美國社會的主流思想；天主教國家的抗體明顯較弱；東正教國家更弱。法國是大革命的發源地，德國和義大利是法西斯主義的發源地，俄國則是共產革命的發源地。

本書論述的歐洲模式，即清教徒觀念秩序和英美傳統之外的現代化路徑，大致可分為五種：日本、法國、法國之外的拉丁世界（梵蒂岡、義大利、西班牙、葡萄牙及西、葡在南美的前殖民地國家）、德國及日耳曼民族、俄國及東正教圈和大部分斯拉夫民族。

◎日本：比歐洲更歐洲

我將日本放在作為文明板塊而非地理板塊的歐洲範疇內加以討論，

因為「脫亞入歐」是日本在遭遇黑船叩門之後相當積極主動的抉擇。

明治維新顯示日本是歐洲文明之外最善於學習的國家，明治維新之後一個半世紀，日本居然走得比俄國彼得大帝改革三百年還要遠。日本學者坂野潤治在《未完成的明治維新》一書中指出，明治維新永遠「未完成」，因為從維新事業剛開始時，就存在四個不同的方向：西鄉隆盛主張「強兵」和對外戰爭，大久保利通主張「富國」和「殖產興業」，木戶孝允主張制定憲法，板垣退助則主張開設議會。

日本迫不及待地「脫亞入歐」，不到三十年時間，就在軍事層面實現了與歐洲列強並肩而立的夢想──甲午戰爭爆發前一年（一八九三年），日本外相陸奧宗光在第五屆帝國議會發表演講，特別強調日本已然躍升為軍事強國：「從軍備的角度來看，我們擁有十五萬常備兵，在將士訓練和器械精銳方面幾乎可以與歐洲強國的軍隊匹敵。海軍也有將近四十艘軍艦，將來只要國家軍費允許，我認為軍艦數量還會繼續增多。」果然，日本先後擊敗清帝國和俄羅斯帝國兩個巨無霸，成為東亞舞台的新興強權。

然而，日本的現代性綱領存在致命缺陷，否定其他文明（主要是基督教文明）的普遍主義主張，強調日本的集體主義精神的獨特性，追求純粹的日本精神，漠視逐漸融入新的國際體制中。日本唯一看重的是實際的（即權力或經濟的）利益，未能擺脫後發展國家的急功近利。這使得日本很快走上軍國主義的歧途。

太平洋戰爭的慘敗，反倒讓日本獲得了被動接受美式現代化和民主化的契機。戰後，日本的憲法和民主制度是美國強加的。日本常被焦慮感所困擾，比較直接的根源就在於以民主等原則為基礎的國家憲法，這些原則是從西方演化而來，與位於傳統社會核心的集體主義格格不入。與美國建國綱領中鏗鏘有力的英語相比，日本憲法中連語言都是對英文原版逐字逐句的機械翻譯。儘管如此，戰後被美國全面規訓和改造的日本，比「老歐洲」更美國化，甚至比英國更親美。日本政府和戰後影響國家走向的政治人物，如吉田茂、岸信介、小泉純一郎、安倍晉三等，在政治經濟光譜上比歐洲各國的政府和執政的政治人物更偏向右翼。在非基督教文明、非地理上的歐美、非以白人為國民主體的國家中，日本在自由、人權、民主與法治等方面是最先進的國家。

但是，日本從美國和西方移植來憲法、民主制度和科學技術，卻拒絕西方現代文明的根基──基督教文明及清教徒觀念秩序。日本基督徒的

數量不曾突破總人口的百分之一，遠低於作為「亞洲四小龍」的台灣、香港、南韓和新加坡。作為文明根基的清教徒觀念秩序的缺失，是日本現代化之路上最大的困境。這也影響了日本的外交政策：日本對中國等亞洲鄰國的人權和民主化不聞不問，無意於充當亞洲民主化的倡導者和領頭羊。

◎法國和天主教世界：革命不是請客吃飯，而是殺人放火

頗具東歐精神的作家卡內提（Elias Canetti）認為，每個國家都有不同的群眾象徵，法國人的群眾象徵就是革命。在俄國革命之前，人們一提起「革命」這個詞語就會在前面加上「法國」。「革命」是法國人最大眾化的紀念品，在世界面前標明了法國人的特點──直到俄國人以其革命在法國人的國家意識上打開一個令他們不愉快的缺口。

法國大革命是沉重的失敗，是巨大的創傷。革命者們成功的推翻了舊制度，卻未能建立持久的新政體，甚至連理論上的新體制也並未確立。法國人知道如何開始一場革命，卻不知道如何結束這場革命，最終，革命吞噬了它的兒女。英國首相、保守主義政治領袖柴契爾夫人曾在法國大革命兩百周年之際指出：

> 英國的保守主義之父埃德蒙．伯克（Edmund Burke）第一次對法國大革命提出了有洞察力的批評，他也是我的意識形態導師。所以，對我這個英國保守黨人來說，一七八九年的事件代表的是一種永久的政治幻想。法國大革命是一次旨在推翻傳統秩序的烏托邦的嘗試──它是一群自負的知識分子以一些抽象的概念為名發動的。它的失敗也並非偶然，而是因為自身的缺點和罪惡：它便最終演變為清洗、大屠殺和戰爭。在許多方面，它都促成了一九一七年的布爾什維克革命。然而，英國的自由傳統是經歷幾個世紀才發展成形的，最明顯的特點是連續性、尊重法律及平衡桿──一六八八年的光榮革命就體現了這些特點。

法國大革命不是美好生活的開端，而是災難的起點。誠如美國歷史學家戴維森（Ian Davidson）所說，革命者留下了斷頭台、恐怖統治和

世界上首個現代化警察國家的精妙制度，他們還發明了「大規模戰爭」的概念，其特徵為動員全民參與，大規模集中經濟資源與官僚資源，不達勝利絕不罷休。這種「大規模戰爭」成為拿破崙橫掃歐洲的關鍵因素──比拿破崙個人的軍事天才更重要。但是，大革命帶給法國政治和社會的災難性後果一直影響至今：永無休止的政治動盪，無休無止的政權更迭，以及縱橫交疊的暴力衝突。

諷刺的是，法國的革命者們在就新的法國政府進行辯論的過程中，拒絕考慮英國的模式和英國的經驗。但法國經歷的每一次動盪之中，很多重要人物在遭遇困難和危險時都去英國避難，因為那裡的局勢更加安全和穩定：從垮台的查理十世到拿破崙三世，從保守派的歷史學家基佐到左翼歷史學家勃朗──他在英國完成了十二卷的《法國大革命史》。《人權宣言》和多達十部的憲法都不能保護這些法國人，唯有他們眼中庸俗乏味的英國才是避風港。

其他歐洲天主教國家，大都經歷了形形色色的革命及暴政，如義大利的法西斯運動，西班牙的佛朗哥獨裁，東歐的天主教國家在二戰後大都淪為蘇聯的僕從國。沒有偶然的命運，觀念秩序左右著國族的興衰。一六七九年，英國政治家亨利．卡博爾在英國下議院的演講中指出，歐陸的天主教世界及其政治模式與英國存有根本性差異：「羅馬天主教強化了常備軍和專制權力的觀念，早先的西班牙政府、現在的法國政府都是這種教宗制根基的支持者。」

作為天主教世界神經中樞的梵蒂岡教廷，在二十世紀的極權主義慘劇中扮演了極不光彩的角色。美國歷史學家大衛．I．科澤（David I. Kertzer）查閱了大量梵蒂岡解密檔案後，得出觸目驚心的結論：義大利法西斯政府得以掌權並維護其統治地位，梵蒂岡起了核心作用。教廷及義大利天主教會與法西斯當局親密合作，延伸了警察鎮壓民眾的觸手。

教廷與日本皇室一樣，對二戰期間的人道主義災難負有不可推卸責任。日本天皇制度經過美國占領當局的大幅改造，成為類似歐洲王室的「憲法之下的君王」。然而，梵蒂岡的教宗制至今仍保持中世紀封閉而僵化的、金字塔式的專制結構──今天，教廷又如同當年擁抱法西斯一樣擁抱中共獨裁政權，同樣的人權災難繼續上演。

◎德國及日耳曼民族：大屠殺是「普通德國人」的「歷史共業」

在二戰即將結束的最後幾個月裡，英國歷史學家泰勒（Alan John Percivale Taylor）在其經典論著《德國歷史進程》中作出論斷：「德國人的歷史就是歷史的極端。德國人什麼都不缺，唯一缺乏的是謙卑。在長達一千年的歷史中，德國人歷經各種輝煌，但從未進入正常狀態。」他嚴厲譴責說：「一千年來，從沒有其他民族像德意志民族那樣，尋求將種族滅絕作為一代又一代人的永久政策。」

德國人不願接受這個論斷，他們可以舉出其他民族也做過的殘暴事情來為自己辯護。但德國人無法迴避的事實是：德國的「特殊道路」──德國在尋求成為一個國家或更準確地說一個帝國的過程中所走的道路確實錯了。

邁出走向地獄第一步的，不是希特勒，也不是俾斯麥與威廉二世。戰後，無論是德國自己還是西方盟國都給出了一個解釋──第三帝國是納粹強加給德國人民的災難性畸形道路，德國歷史學家弗里德里希．梅尼克（Friedrich Meinecke）將第三帝國描述為歷史的「工業事故」；但實際上，納粹政權得到「普通德國人」壓倒性的支持，戰爭及種族滅絕不僅僅是納粹黨員的事業，而是「普通德國人」的「歷史共業」。美國作家夏伊勒（William L. Shirer）在《第三帝國的興亡》中指出，從路德至希特勒一直存在一種清晰的延續性，「對當時統治者的盲從是德國人的最高美德，而且還鼓勵奴性」。從路德時期開始，根深蒂固的侵略意識，加上責任感、紀律和服從意識奠定了德國文化之旅的核心，最終導致納粹黨人的殘暴計畫輕易俘獲民心，絕大多數的德國人包括基督徒都是「希特勒的自願行刑者」。

德國經過了「半個宗教改革」──從地理範疇上看，路德的宗教改革在普魯士、薩克森等北部地區取得成功，路德宗成為統一後德國的國教；但南部尤其是巴伐利亞地區，仍是天主教獨大。就宗教改革的深度而言，路德神學存有若干致命缺陷，如強調信徒對國家政權的絕對順服、聖俗二分的「兩國國度論」以及「德意志民族的基督教」，使德國的宗教改革比起日內瓦、尼德蘭和英國來，乃是半截子的宗教改革。這種自我矛盾的宗教和精神狀況，讓德國的現代化陷入持續痙攣狀態：忽而突飛猛進，忽而一瀉千里，忽而浪漫，忽而暴戾。當法西斯主義興起之後，路德宗教會和天主教會毫無抵抗之力，甚至主動賣身投靠、助紂為虐。

德國前總統、早年從事人權活動的牧師高克（Joachim Gauck）曾

指出，德國長期以來在文化上認為自己有另一種特殊的處境──一種例外主義（即「德意志特殊道路」）──因此認為，符合普世價值的看法並不一定符合德國的需求。但是到頭來，這種態度反而讓納粹主義引發了大災難以及第二次世界大戰帶來的悲劇。

今天，英國脫歐之後，德國再度成為歐洲的掌舵者。英國學者斯蒂芬．葛霖（Stephen Green）認為，作為歐洲人口最多的國家和占主導地位的經濟體，新德國在新歐洲找到了其位置。所有道路逐漸通向柏林。德國在第二帝國時期的訴求已經通過聯邦共和國實現了──雖然完全是以和平方式實現的，但卻是以德國人不情願的方式實現的。他進而認為，德國人從近幾個世紀以來的輝煌和悲劇中演化而來了三種重要的身分認同可以確保德國在歐洲成為一股良性的力量：德國古典音樂、德國哲學、德國人對邪惡的認知以及對憲法愛國主義的承諾。但實際上，德國並未完成轉型正義和精神上的去威權主義化，一個最明顯的例證就是：梅克爾政府無視「赤納粹」（中國）之獨裁暴政本質，其「脫歐入中」政策正將德國拖入兩次世家大戰之後最大的危機之中。

◎俄羅斯：共產主義是東正教的變種

早在蘇聯解體之前一個月，美國法學家伯爾曼（Harold J. Berman）在美國埃默里大學舉辦的「基督教精神與民主」的國際學術會議上指出，在無神論與基督教的鬥爭中，無神論失敗了。無神論之所以失敗，最根本的原因就是它從俄羅斯人那裡奪走了屬靈的美和力量，奪走了他們所渴望的超越性元素和個人救恩元素：

> 共產主義的土崩瓦解，從根本上說是道德上的崩潰、精神上的崩潰。蘇維埃社會主義宣揚大公無私、誠實正直、社會責任感，但卻在行鑽營私利、弄虛作假、貪汙腐敗之實。在我看來，它所信奉的基本美德觀，以及由此導致人的自負，缺乏對超然秩序、個人救恩和永生的信仰，是其失敗的主要原因。倘若誠實只是一種美德，而非上帝的誡命，便失去了必不可少的神聖性，一旦其無利可圖，就會為人所拋棄。

伯爾曼深信，要在蘇聯各共和國實現真正的憲政，最大的希望就在

於正在發生的基督教信仰的復興，而且這也是問題的核心所在。更重要的是，與復興同時並行的，還必須有東正教的改革，東正教不可能也不必要變成另一種新教，但東正教不能迴避對新教倫理與資本主義精神的吸收。如果沒有經歷路德和喀爾文意義上的宗教改革，甚至連天主教的格里高利改革的沒有，俄羅斯東正教則只能永遠停滯在「前現代」狀態。

當初，東正教與斯拉夫民族的結合，產生了悲劇性的結果：「愛鄰舍，也愛仇敵」的空洞教導，並未軟化沙皇體制的暴虐，更無法抵禦風捲殘雲般的共產主義思潮和革命。近代以來俄羅斯社會、政治、經濟、文化全方位的敗壞，東正教會既是受害者，也是加害者，其組織結構和觀念秩序的缺陷難辭其咎。

不僅俄羅斯如此，整個東正教世界也都如此。羅馬尼亞思想家帕塔皮耶維奇指出，東正教傳統無法幫助原蘇聯東歐國家建立一種依據不帶個人色彩的規則運作的公共行事風格，「羅馬尼亞、保加利亞、塞爾維亞、馬其頓、俄羅斯、希臘——所有歐洲的東正教國家都有一個特點：體制不健全。這是因為東正教具有彈性，它注重的是心靈冥想，而冥想的依據主要不是文本，而是農民的口說傳統。所以我們這裡有一種通過謠言運作的模式，資訊不足，爾虞我詐……」

從彼得大帝改革至今，俄羅斯仍未成為西方世界的一員。一九九七年，俄羅斯被西方七國集團接納，成為第八個成員。二〇一四年，俄羅斯占領克里米亞半島及在烏克蘭策動代理人戰爭，被七國集團凍結會籍。俄羅斯站在西方的門檻上，回首眺望著東方，雙頭鷹真能首尾兼顧嗎？

本卷主要梳理五種歐洲（或準歐洲：南美、日本）現代化模式：拉丁路徑（作為教宗國的梵蒂岡，由天主教決定其政制形式的義大利、西班牙、葡萄牙，以及作為西、葡前殖民地的南美諸國）、法國路徑（法國大革命所建構的世俗主義、啟蒙主義、理性主義的無神論國家，以及殘餘的天主教勢力）、德國路徑（以路德宗為主體的、作為國家宗教的新教和南部的天主教，教會參與了國家主義和民族主義的形塑）、俄羅斯路徑（威權主義和神祕主義的東正教，作為其逆向變種的馬列主義—史達林主義）和日本路徑（明治維新之後買櫝還珠的西化和實用主義層面的「脫亞入歐」），一言以蔽之，這五種路徑都走入歧途，在近現代成為人類災難的淵藪。

關於國族興衰與文明更迭，在人們耳熟能詳的「地理（地理位置及自然資源）決定論」、「文化決定論」、「科技決定論」之外，本書提出並論證了「宗教（基督新教）決定論」。本書的結論是：非英美（英語國家）的若干西方現代化路徑，因不具備清教徒觀念秩序及精神、心靈秩序，或被革命所中斷，或被戰爭所壓垮，或被極權主義俘獲，或被極端思想腐蝕，無不步履維艱乃至步入黑暗。它們的現代化仍處於未完成狀態，它們不是中國及亞非拉第三世界國家效仿的榜樣。

昔日誕生宗教改革的歐洲，今日不僅背棄宗教改革的遺產，還試圖拋棄整個基督教文明，這種做法宛如搬起石頭砸自己的腳，只能陷入更重大的危機之中。

二〇二〇年八月初稿，十一月定稿
美利堅合眾國維吉尼亞共和國費郡綠園群櫻堂

無奈，我的民不聽我的聲音；以色列全不理我。
我便任憑他們心裡剛硬，隨自己的計謀而行。

—《舊約．詩篇》，81：11-12

第一章

拉丁路徑：一個教宗，一個世界

凡是宗教改革深入的地方，產生過重大作用的地方，不論其成敗如何，都留下了一個總的、顯要的、恆久的結果，即思想的活動和自由邁出了大步，向著人類心靈的解放前進。反之，宗教改革未曾深入的地方、一開始就遭到扼殺的地方和從未得到發展的地方，那些地方的人的心靈缺乏自主。

—基佐（FranÇois Guizotg），《歐洲文明史》

在路德用《九十五條論綱》挑戰教廷之後四年，雄才大略的鄂圖曼蘇丹蘇萊曼（Suleiman）揮師抵達多瑙河和貝爾格勒的「白要塞」（Belgrade Fortress），此地為基督教世界的前衛堡壘。一五二一年八月二十九日，白要塞陷落。一五二六年，蘇萊曼在莫哈奇之役大勝匈牙利軍隊。一五二九年夏末，揮軍來到神聖羅馬帝國首都維也納城牆外，整個歐洲地動山搖。

對於神聖羅馬帝國皇帝查理五世（Charles V）以及羅馬教廷來說，比起倔強的修士路德來，大軍壓境的土耳其的軍隊才是亡國滅種的危機。一直到一六八三年那場決定性的維也納保衛戰，基督教世界擊退土耳其人的圍攻，歐洲才獲得最後的安全。然而，此時此刻，新教的蓬勃發展已成為天主教不得不接受的事實。在戰場上擊敗土耳其的「英雄輩出時代」最偉大的英雄、薩伏依親王歐根（Prince Eugene）捍衛了基督教歐洲，但無論是神聖羅馬帝國皇帝、法國國王、西班牙國王還是教宗，都無力用戰爭和宗教法庭來消滅在半個歐洲占上風的新教勢力。最終他們才認識到，新教對天主教的威脅比土耳其人更大—土耳其人擁有強大的軍隊，新教卻擁有比軍隊更強大的觀念秩序及精神、心靈秩序。

自從路德和喀爾文之後，歐洲最優秀的大腦和心靈，大都選擇皈依新教。十八世紀英國偉大的歷史學家愛德華．吉朋（Edward Gibbon）

即從天主教轉向新教。吉朋早年在讀史過程中對宗教爭論產生興趣，將學習重點轉向神學。為了反抗牛津大學有關英國國教教條的信奉問題，又研究天主教教義，並於一七五三年在倫敦經由神父施洗，皈依羅馬天主教。其父為之震怒，將其送到瑞士洛桑學習，寄宿在喀爾文派牧師丹尼爾．帕維拉（M. Daniel Pavilliard）家中。吉朋視帕維拉為「心靈和知識的再生之父」，在瑞士生活一年半之後，於一七五四年公開回皈基督新教。

過去人們普遍認為，在其傑作《羅馬帝國衰亡史》中，吉朋對基督教深惡痛絕；其實，他所批判的乃是以教廷為代表的「政治宗教」—教階制度、聖職買賣、贖罪原則、宗教法庭、宗派內鬥以及獨身主義—而非基督信仰本身。他對天主教在中世紀的所為指責最為嚴厲：

> 羅馬教會用暴力行為保護以欺騙手段獲得的迷信帝國，一個和平與仁慈的宗教體系，很快被放逐令、戰爭、屠殺和宗教法庭敗壞，天主教的親王和教士不惜用火與劍來懲罰受到民權和宗教自由鼓舞的改革派。僅在尼德蘭地區，查理五世的臣民就有十萬餘人倒在劊子手的屠刀之下……僅僅在一個行省和一位君主的統治階段，被處決的新教徒就遠遠超過三百年時間，整個羅馬帝國範圍內早期殉道者的人數。

吉朋批判天主教的蒙昧、專制和暴虐，肯定宗教改革對人權和宗教自由的張揚以及回歸聖經真理的努力。擁抱宗教改革的西方，與拒絕宗教改革的西方，是兩個截然不同的觀念系統和近代化道路。

天主教世界抱殘守缺，拒絕宗教改革，導致現代化和民主化也明顯滯後於新教世界。在西歐，義大利成為墨索里尼的法西斯運動的溫床，西班牙和葡萄牙則經歷了漫長的準法西斯的獨裁統治，民主化之路一波三折。

在西歐的天主教國家中，比利時是一個長期被忽視的、犯下不亞於納粹德國種族屠殺罪行的邪惡國家。在尼德蘭獨立運動中，後來形成現代比利時王國的南方諸邦固守天主教信仰，與尼德蘭決裂。一八三〇年，比利時獲得獨立，從德國找來王子利奧波德（Leopold I）作為第一任國王。

比利時雖小，殖民野心卻很大。一八八五年，利奧波德二世

（Leopold II）將剛果吞併為個人領地，其面積將近一百萬平方公里，等於比利時的七十五倍和非洲大陸的十三分之一。利奧波德二世的統治手段極端殘酷，對於不聽話的黑人奴工會將其妻兒的手砍斷作為恐嚇，據稱有五百萬至一千五百萬剛果人慘遭其屠殺。利奧波德二世喪心病狂的貪婪和暴力，被英國作家康拉德（Joseph Conrad）寫入《黑暗之心》，康拉德稱之為「讓人類良心史蒙塵的最可恥的掠奪行徑」。比利時人從未反省這段黑暗歷史，其首都布魯塞爾居然被選中作為北約總部和歐盟總部，且有「歐洲首都」之稱—這對言辭美妙的《歐盟憲章》來說是莫大的諷刺。

另一些冷戰時代深陷鐵幕之中的東歐天主教國家，在二十世紀八、九〇年代之交的「蘇東波」（蘇聯、東歐、波蘭）之後，紛紛擺脫共產主義的枷鎖，大步邁向民主自由。近年來，波蘭、匈牙利、捷克、斯洛伐克、立陶宛、愛沙尼亞、拉脫維亞、斯洛維尼亞等國在民主政治、自由經濟和公民社會等方面都有亮眼表現。這些國家的天主教受過喀爾文主義的浸潤，部分吸納了清教徒觀念秩序和英美文明的優點，在地緣政治和國際關係上，以「新歐洲」朝氣蓬勃之姿態，比暮氣沉沉的「老歐洲」更親美、更重視基督教文明。

例如，波蘭作為歐洲第一個出現成文憲法的國家，早在一七九一年五月三日九日頒布實行其憲法。後來，波蘭慘遭俄羅斯、普魯士和奧地利三國瓜分。二十世紀九〇年代以來，波蘭人繼承其先賢的民主傳統，加入北約和歐盟，成為美國在歐洲最親密的盟友之一。二〇二〇年五月，美國總統川普宣布裁撤九千五百名駐德國的美軍，波蘭隨即宣布歡迎美軍駐防，並願意承擔二十億軍費。這固然是因為波蘭取代德國、身處對抗俄羅斯的最前線，更因為波蘭比起德國來在觀念秩序上與美國更接近。這也表明，某些天主教國家在保有其天主教傳統及禮儀的基礎上，仍可在政治哲學層面分享宗教改革五百年來清教徒的思想資源和政治哲學。

第一節　梵蒂岡：
將靈魂賣給魔鬼，用什麼贖回來？

◎拒絕宗教改革會有什麼後果？

法國歷史學家基佐（Guizot）認為，近代以來所有發生重要作用的事情中，宗教改革是最重大的，是其他一切的歸宿，影響一切，也受一切的影響。宗教改革的成就超過它承擔的任務，甚至超過它的意圖。他強調說：「宗教改革是一次人類心靈追求自由的運動，是一次人們要求獨立思考和判斷的思想運動，是對精神領域內對絕對權力發起的名副其實的反抗。」

宗教改革之後，尼德蘭建立了歐洲最強大的新教共和國，英國的君主立憲制已經或接近勝利。從世界史的觀點來看，英國革命的主要意義在於確定並貫徹了自由至上的原則，宗教信仰自由和個人及財產權得到法律保障，英國的政治經濟模式也在英國的海外殖民地得以複製。最成功的近代轉型路徑就是英美模式。

即使在法國這個最不利於宗教改革、宗教改革遭到挫敗的國家，宗教改革效果也是樹立起了思想獨立和自由的原則。在一六八五年之前，即《南特敕令》被廢除時為止，宗教改革和新教教會在法國是合法的存在。新舊兩派之間長期的論戰，鋪開了一般人認識不到的、實際的、活躍的思想、言論和學術的自由。如歷史學家斯塔夫里阿諾斯（Leften Stavros Stavrianos）所說，十七世紀法國最高程度的自由，存在於宗教改革派與反對派之間的辯論中。反基督教的啟蒙主義思想家也受惠於宗教改革的遺產。

而以義大利、西班牙和葡萄牙為代表的拉丁世界—即頑固、僵化的天主教世界，用國家暴力築起一道阻擋宗教改革的高牆，宗教改革的思潮從未在這些國家占據上風，也沒有產生新教與天主教的辯論與競爭的態勢。天主教會和篤信天主教的國王及貴族，掌握了軍隊和宗教裁判所，對外以侵略戰爭濫殺無辜，對內以火刑架震懾人心，既避開新教和新興市民階級的挑戰，又維持天主教和既得利益階層的秩序。

經過宗教改革洗禮的半個歐洲，與未經過宗教改革洗禮的另一半的歐洲，從此分道揚鑣。

一九一八年，西班牙流感肆虐全球，全世界三分之一的人受感染，其中百分之五的人死於流感及其併發症，其中就有美國總統唐納德．川普總統的祖父弗萊德里克．川普，還有德國思想家馬克斯．韋伯（Max Weber）□□他再也不能完成最後的著作《經濟與社會》了。韋伯之死是一個殘酷的隱喻，他在《新教倫理與資本主義精神》中找到了西班牙乃至整個拉丁世界停滯落後的原因。韋伯認為，新教是歐洲歷史上「三大

轉變」發生的動因，並由此導致新教的歐洲物質財富的增長和精神的解放，錯過了新教改革的拉丁世界從此被拋在身後。

美國歷史學者傑克．戈德斯通（Jack Goldstone）進而指出，宗教改革帶來的「三大轉變」建構了現代世界的雛形。首先，新教改革消除了在歐洲建立統一的「歐洲帝國」的野心。歐洲分裂為兩大對抗性的宗教陣營──以尼德蘭、英國、瑞典、丹麥及勃蘭登堡–普魯士為代表的新教陣營，以西班牙、葡萄牙、奧匈帝國、法國、義大利南部為代表的天主教陣營。新教民族國家率先進入現代世界；而傳統的天主教帝國與亞洲古老的帝國一樣，以大一統、中央集權、政教合一的方式管理數千萬計的民眾，在制度和宗教方面恪守既有觀念，其政治經濟和思想文化停滯不前。

其次，宗教改革使得新教信徒不再執著於來生的救贖以及向教堂捐獻過多的財富，他們看重今生的努力，財富被用於再生產，由此資本主義蓬勃發展。而被天主教牢牢控制的西班牙和葡萄牙，神職人員的地位高於平信徒，教會從信徒那裡搾取巨額財富用於教士階層的生計和修築美侖美奐的大教堂，導致這些國家經濟滯後、國力走向衰微。

第三，新教信條強調信個人通過對《聖經》的閱讀和研究與上帝建立關係，不主張信徒盲從神職人員的教導，獨立思考帶來知識生產和科學發明的熱情。反之，在義大利、西班牙、葡萄牙等天主教國家，教會控制教育，壓制文藝創作和科學研究。由於神職人員壟斷聖經的詮釋權，王室和教會都不鼓勵獨立思考，這些國家既沒有發生知識爆炸，也沒有發生科學革命。

錯過宗教改革的國家和民族，就失去了現代化的入場券，成為現代化的遲到者，在現代化和國家實力的競爭中處於下風。十六世紀，那些用火與劍來阻止宗教改革的國王、貴族、教宗和紅衣主教們，為其成功額手稱慶時，卻未料到他們親手播下了失敗的種子。

◎「先知之地」何以藏汙納垢？

梵蒂岡，是位於羅馬西北角高地的城邦國家（國中國），為天主教會最高權力機構聖座的所在地、天主教會最高領袖教宗的駐地、占世界總人口六分之一的天主教徒的信仰中心，亦為世界領土面積最小的國家。

「梵蒂岡」一詞來自拉丁語，意為「先知之地」。教宗自稱使徒彼得的繼任者，教宗統治模式認為，由於彼得是耶穌十二門徒之首，教宗就是教會的君王，地位應列於皇帝、國王和貴族之上。一個基督教社會應該由教會領導，教會則由教宗領導。羅馬帝國晚期，有關教宗政府的理論，構想出一個神性的「基督教聯邦」──教士掌管世界，教宗掌管教士，一個龐大的、正規的神權政府掌管整個歐洲。這個中世紀流行和篤信的觀點，並不符合聖經。

西元四世紀，羅馬皇帝君士坦丁在羅馬城西北角彼得殉難處建立了君士坦丁大教堂。七五六年，法蘭克王國國王丕平（Pépin III）把羅馬城及其周圍區域送給教宗，教會史上稱為「丕平獻土」。教廷以此成立了政教合一的「教宗國」，範圍廣及義大利半島中部。

中世紀中期，整個教會──教宗、主教、修道院和教區──占有歐洲大約三分之一土地，強大的教宗君主制形成，與國王們展開激烈的權力爭奪。教廷試圖在精神上統一歐洲。天主教產生了一批知識菁英，使用一門跨民族的語言（拉丁語）、一套相同的課程（側重於亞里斯多德的哲學與邏輯學）和一種共同的研究方式（經院哲學）。教宗的使節與王公的顧問對於權力從何而來、如何運用以及怎樣合法化，有著同樣的神學見解與官方共識。

歐洲各強國的君王並不願意臣服於教宗，即便是自稱信仰虔誠的君王，一旦羽翼豐滿，便不憚於跟教宗兵刃相見。教宗和教廷為擴展勢力，也採用世俗政權合縱連橫的謀略。十二世紀早期，教宗大大擴張了其領土主權。擁有亞平寧半島四分之一土地的圖斯卡尼女伯爵馬蒂爾德（Mathilda）將大量土地贈予教宗。教宗牢牢控制著羅馬周圍的土地，並根據《君士坦丁御賜文》聲稱其擁有整個亞平寧半島。教宗的產生也逐漸形成由樞機主教團投票選舉的程序，整個過程充滿國家及種族利益、家族權勢的勾心鬥角，甚至不乏賄賂和暗殺，很多教宗都是名不副實之徒。

到了中世紀晚期，饑荒與疾病籠罩著歐洲大地，教宗和教廷的腐敗與權力鬥爭白熱化。教宗的專橫、荒淫如此駭人聽聞，以致出現買賣教宗職位、三名教宗同時在位的荒誕情形，教廷失去了宗教權威地位和道德感召力。

一五一三年去世的教宗儒略二世（Julius II）是名副其實的政治教宗，他驍勇善戰，多次親自率領軍隊對抗法國、西班牙、威尼斯等歐洲

強國，大大拓展教宗國的領土；他花錢如流水，聘請米開朗基羅（Michelangelo）、拉斐爾（Raphael）等藝術大師修建宏偉的教堂和創作輝煌的宗教藝術作品。儒略二世被譽為「教宗國真正的創始人」，甚至是「教會的救世主」。羅馬人在慶祝儒略二世戰勝法國的侵略時，在盛大的感恩節遊行中，將他裝扮成世俗皇帝的形象，手中拿著代表至高無上權威的權杖。儒略二世去世前自我評價說：「我不希求萬人敬仰，因為周圍的人都對我心懷憎恨。……這實乃肺腑之言，我在羅馬的朋友皆認為我堪比聖賢。」他在奪取權力的過程中殘酷無情、無所不用其極；他大權在握時才意識到，他為此失去了美德，失去了為之奮鬥的道德目標。他去世後四年，路德即對教廷發起了致命一擊。

儒略二世的繼任者良十世（Leo X）雖無雄才大略，卻不缺乏作惡的能力。他的寶座是買來的，他當然要大肆出售教廷的高級職位──就在路德貼出《九十五條論綱》的一五一七年，他炮製出最不可思議的謀殺案，他的同性戀男友和御醫都牽涉其中被處死，若干涉案的樞機主教在繳納巨款之後才得以免除死刑。由此，他進而任命了至少三十一位新樞機主教，他們為了晉升付出了五十萬杜卡幣的賄賂。良十世慷慨贊助藝術家，使得藝術家將其統治時代稱之為「黃金時代」。然而，天上不會掉下銀子，這些錢只能由教宗在各地的代理人吸骨吮髓地壓榨，導致民怨沸騰，注定了讓良十世時代成為統一的基督教世界走向分裂的最後一個時期。

一五一八年，教廷召開奧格斯堡會議，良十世要求就討伐土耳其人徵收特別稅進行投票。大會代表們回應說，基督教真正的敵人是「身居羅馬的惡魔」。一五一九年，在萊比錫舉行的聽證會上，路德否定了教宗和教廷大會的權威，隨後發表《致德意志民族基督教貴族公開書》，呼籲各國教會應獨立自主，不受教宗制約。

歷史多次證明並再次證明，改革呼聲一定會以非此即彼的方式再現。十五世紀未竟之事，十六世紀無可避免地要完成。

宗教改革興起之後數百年來，天主教大都處於守勢。十九世紀，歐洲民族主義興起，義大利的民族統一運動使教宗在義大利的領土愈來愈少。半島北方的薩丁尼亞王國成為義大利統一運動的領導者，主導成立義大利王國，宣稱以羅馬為首都。法蘭西第二帝國皇帝拿破崙三世（Napoleon III）則以身為「教會的保護者」的名義出兵保護羅馬城。一八七〇年，普法戰爭爆發，拿破崙三世兵敗被俘。義大利王國的軍隊

開進羅馬城，義大利的統一正式完成。教宗被迫退居梵蒂岡宮中，之後歷代教宗不踏出梵蒂岡一步，自稱為「梵蒂岡之囚」。

◎教宗庇護十一世說，法西斯信條符合天主教的教導

教宗制存在了一千多年，是世上延續最久的君主政體和政教合一的制度。然而，近代梵蒂岡和聖座國家的合法性，是法西斯領袖墨索里尼（Benito Mussolini）賦予的，這是教廷近百年來刻意隱瞞的歷史真相。

長期以來，義大利與梵蒂岡的關係曖昧而敏感，梵蒂岡在一個肇基於《西發里亞條約》的現代民族國家所組成的世界裡顯得尷尬而突兀。

一九二九年二月十九日，義大利法西斯獨裁者墨索里尼與教宗庇護十一世（Pius XI）簽訂《拉特蘭條約》，義大利承認聖座為主權國家，稱為「梵蒂岡城國」，其主權屬教宗，實施政教合一的政治體制。梵蒂岡為中立國，其國土神聖不可侵犯，其總領土面積為一百零九英畝。此條約正式解決了聖座與義大利多年的領土糾紛。條約的第一條規定，天主教乃「義大利唯一的宗教」。同時，梵蒂岡答應不干預義大利政治，其任命的主教須經過義大利政府批准，以此換取義大利承認其主權。梵蒂岡是在法西斯的羽翼下立國的，這是梵蒂岡的一大歷史汙點。墨索里尼政權在二戰中瓦解，這份條約仍為戰後義大利歷屆政府所承認，它是墨索里尼唯一沒有被推翻的遺產，也是梵蒂岡成為「萬國中的一國」的「入場券」。

庇護十一世對這份條約的重視，怎麼誇張都不為過。義大利最重要的教會歷史學家之一的雷納托．莫羅（Renato Moro）認為，十九世紀，義大利政府組建時致力於政教分離和自由民主制，但教宗從未拋棄過自家政教合一的理念。教廷理想中的義大利社會應當採取獨裁統治，具有森嚴的等級結構，並根據天主教原則運作。多年以來，教廷一直努力中世紀的權威地位，法西斯黨的出現給這一夢想帶來了新的希望。

條約簽訂之前，那些不滿墨索里尼獨裁統治的天主教徒還可以辯稱說，教宗對法西斯政府並不熱心；條約簽訂之後，這種藉口再也無法成立。義大利天主教徒非常清楚，如果要遵從教宗的意願，就必須支持墨索里尼政府。條約簽訂兩天之後，庇護十一世發表講話說，墨索里尼是由天主派來的人。這番說辭將被主教、神父及天主教平信徒重複千千萬萬遍；義大利全國上下的報紙，包括梵蒂岡的報紙，都重複此一主題。

如果義大利仍採納民主制，這一歷史事件就絕無可能發生；只有墨索里尼和法西斯黨，才使它成為可能。

庇護十一世向墨索里尼這位親密朋友提出各種要求，讓法西斯領袖幫他查禁不喜歡的事物：從惹人討厭的女性著裝、書籍、新教傳教士到電影和戲劇。比如，教宗派出塔基．文圖主教拜會墨索里尼，討論如何禁止人見人愛的美國電影。塔基．文圖主教認為，美國電影是「罪惡和猥褻的糞坑」；墨索里尼表示讚同，並將美國電影貶作是一所「墮落的學校，如果不予阻止，最終會毀掉這個國家」。塔基．文圖主教非常滿意，希望對方「研究一下如何讓審查系統高效地運作」。

一九三二年二月十一日，《拉特蘭條約》三周年紀念日，墨索里尼這位教廷冊封的爵士，親自進入梵蒂岡的宮殿，與庇護十一世進行一場歷史性會面。庇護十一世開門見山地提出第一項議程，是請求墨索里尼壓制新教在義大利的傳播。教宗認為，新教人士正勸說義大利民眾改宗，「並且在義大利所有主教區取得了進展，這是我命各位主教所做的研究得出的結論」。墨索里尼不認可這個看法並指出：義大利境內只有十三萬五千名新教徒，大部分是外國人，這跟四千兩百萬天主教徒相比微不足道。教宗辯稱，新教徒人數雖不多，但帶來的威脅很大，他希望義大利政府出手遏制新教的發展。緊接著，教宗稱讚法西斯主義說：「整套法西斯信條強調秩序、權威和紀律的原則，在我看來它同天主教會的教導沒有任何衝突之處。」教宗又說，他能領會「集權法西斯主義」的原則，但這只限定在物質範圍之內，人們還有精神需求，在這方面需要「天主教的極權主義」。

在庇護十一世帶領下，義大利天主教會一面倒地支持墨索里尼政權。尤其是高級神職人員，大都將自己的命運與墨索里尼政權緊緊捆綁在一起。有一天，羅馬副樞機主教馬爾凱蒂．塞爾瓦加尼在聖彼得廣場散步時，對皮扎爾多樞機主教說，「如果墨索里尼失勢，」他說著指了指近旁的街燈，「你就會看到我被掛到路燈上。」這位高級神職人員準確地預見到墨索里尼可恥的下場──墨索里尼被處決之後，其屍體果然被反抗軍倒掛在米蘭街頭的電線桿上。這位助紂為虐的高級神職人員與整個教廷一起逃脫了被國際法庭審判的下場。

一九三三年，教廷與納粹當局達成宗教事務協約，儘管從一開始就有跡象表明，納粹政權對天主教的儀式、組織和制度懷有敵意。該協約自締結之日起就是一紙空文。它是一項一邊倒的安排，在希特勒政權立

足未穩的時候為其粉飾太平，實際上卻絲毫不能保護德國的天主教會。支持威瑪民主的天主教中央黨被迅速解散，龐大的天主教青年運動很快被取締，教會的出版物受到限制，神父遭到騷擾和逮捕。八十多年後，教廷又與中共政權簽訂類似的協約，人類的愚蠢就在於──總是犯下同樣的錯誤。

庇護十一世本身是徹頭徹尾的獨裁者，對基督教的概念偏執而頑固，堅信只有羅馬天主教是正確的，其他都是錯的，大公運動期間不願花時間參與，拒絕與新教世界互動。他因厭惡共產主義而更能容忍法西斯。

庇護十一世於一九三九年去世，其繼任者庇護十二世（Pius XII）並未改變向墨索里尼和希特勒（Adolf Hitler）低頭的基本政策──他此前曾任教廷駐德國大使和教廷國務卿。美國歷史學家馬克．雷布林指出，十個世紀以來，沒有哪一位教宗像庇護十二世一樣，在如此嚴峻的形勢下登基。當時，附屬於納粹黨的德國勞工陣線主席羅伯特．萊伊誇口說：「教宗選舉也要在納粹標誌的影子下進行。他們必須尋找一個與希特勒合作的人，其他什麼都別提。」彼時，成百上千萬無辜市民被囚禁起來，像牲口一樣被屠戮，像垃圾一樣被焚燒。針對這一切，庇護十二世應該持續發出譴責之聲，可事實上，在史上最大的人道危機中，這位宗教領袖始終保持沉默，以至於被人稱為「希特勒的教宗」。

庇護十二世在公開場所的沉默給他的聲望造成了不可彌補的破壞。他在給柏林主教的信中解釋說，「報復和壓力的危險……促使我謹慎寡言」。他表示「對所有非雅利安人天主教徒的掛心」，卻隻字不提非天主教徒的「非雅利安人」。他接著說：「不幸的是，在目前的狀況中，我們能為他們做的只有祈禱。」在一九四二年的聖誕祝詞中，他迴避了盟國譴責納粹的、已然眾所周知的事件──「冷血地消滅猶太人的野蠻獸性的政策」。

法國歷史學家邵爾．弗里埃德蘭德爾在《庇護十二世與第三帝國》一書中指出：「教宗對德國有所偏愛，而這種偏愛並未因納粹制度的性質而有所減弱。」當希特勒譴責共產黨時，庇護十二世高興地說：「我對希特勒的態度改觀了，第一次有政府敢於如此堅定地譴責布爾什維克主義，它與我們站在同一戰線上。」舉國信仰天主教的波蘭，被教廷視為天主教在新教的普魯士和東正教的俄羅斯之間的堅固堡壘，但當波蘭被納粹德國和蘇聯瓜分、人民遭到屠殺時，庇護十二世不曾公開聲援波

蘭人民，只是私下對心腹吐露說：「你知道我同情哪邊，但我不能明說。」希特勒占領法國之際，庇護十二世拒絕表達。英國駐教廷大使奧斯博（Osborne）在私下裡批評說：「我猜測聖父想扮演調解者這偉大的角色，但其沉默實際上是在摧毀自己的目標，此舉是在破壞他為和平做貢獻的機會。」

上行下效，天主教世界支持法西斯主義的神職人員和信徒遠遠多於反抗者。當希特勒訪問義大利、與墨索里尼一起舉行勝利遊行之際，在奧爾泰主教管區連接羅馬和佛羅倫斯的鐵路沿線，教區神父積極參加慶祝活動。當希特勒路過當天，篤信法西斯主義的方濟各會成員把整個修道院都插滿義大利旗幟和納粹旗幟。修道士安排教會學校的數百名兒童站在鐵路沿線，當火車經過時，修道士帶領孩子們一邊奔跑一邊歡呼：「墨索里尼萬歲！希特勒萬歲！」

如果說戰爭期間出於保護教廷的原因不敢說出真話還情有可原，那麼戰爭結束後，庇護十二世仍繼續擔任教宗十三年，期間沒有表示一絲抱歉或遺憾，甚至未能為一千九百八十六名在他眼皮底下被逐出羅馬並死於納粹集中營的猶太人舉行追思或紀念彌撒，那就足以表明他與若干天主教徒一樣在深層意識中具有反猶意識。他也從未考慮過將身為天主教徒的納粹戰犯開除教籍，包括希特勒、希姆萊、戈培爾等人。他不相信樞機主教們，也不相信身邊的任何人，他跟歷史上的獨裁者們一樣孤獨，他也知道自己並不受教徒們的愛戴，他曾經喃喃自語道：「我死後，大洪水也與我無關。」這是法國「太陽王」路易十四的名言。他死後，沒有大洪水，教廷終於開始了停滯多年的改革。

◎梵二會議：天主教具有「可改革性」嗎？

中世紀後期，教廷內部不斷有改革的呼聲。比如，德意志的紅衣主教尼古拉向庇護二世提出了一份改革方案，他指出改革對於「從把教宗改變成基督的樣子開始轉變所有的基督徒」是非常必要的。他的改革同僚多梅尼科主教對此同樣不遺餘力，他寫道，對不講法律的王公貴族堅持教廷的神聖是沒有用的，因為主教和地方議會的邪惡生活使教會被一般信徒稱為「巴比倫，地球上所有通姦亂倫和可憎行為的源頭」。

十五世紀，敬虔的信徒和教廷內部的改革派發起過兩次改革的嘗試：一次是通過宗教會議進行合法的改革，將教宗不受約束的權柄轉移

到宗教會議手中；另一次是英國的威克里夫和波希米亞的胡斯掀起的體制外改革。這兩次嘗試都失敗了。

十六世紀，路德和喀爾文等改教家開啟了宗教改革運動，這是體制外的改革，天主教一統歐洲的局面被打破，歐洲分裂為天主教國家和新教國家兩部分。

殘存下來的天主教會仍然擁有半邊天下，一直抵制改革，抵制宗教多元主義，反對現代化和資本主義。直到一八六四年，教宗庇護九世仍宣稱宗教信仰自由是異端邪說。美國歷史學家芭芭拉．塔克曼（Barbara W. Tuchman）指出，教宗們愚不可及的地方在於，他們對在自己周圍逐漸形成的情緒和態度置若罔聞，對各種趨勢和動向視而不見。他們把強化自己的權力當作第一要務。他們總是幻想自己的地位如銅牆鐵壁般牢不可破。他們無法改變這一制度，因為他們就是這個制度的一部分，是這個制度的產物，還要依賴這一制度而生存。他們沒有任何精神上的使命感，沒有為廣大教徒提供任何有意義的宗教引導，沒有為基督教世界履行任何道德方面的義務。

然而，改革的壓力越來越大，天主教會不得不推動緩慢的改革，其巔峰為一九六二年由教宗若望二十三世（John XXIII）主持召開的「梵蒂岡第二次大公會議」（Second Vatican Council，簡稱「梵二會議」）。

「梵二會議」是迄今為止最後一次大公會議，從一九六二年十一月十一日開始，到一九六五年十二月八日閉幕；中間經歷了若望二十三世和保祿六世（Paul VI）兩位教宗；共含四階段、一百六十八場全體會議。這次會議發表了十六項文獻──包括四項憲章、九項法令和三種宣言。約翰．朱利斯．諾里奇（John Julius Norwich）在《教宗史》中指出，教廷史上從未有能如此直言不諱、完全自由表達意見的會議，一位主教形容說，上帝的孩子們得以在主的家中從樓梯扶手上滑下來。

大公會議的成功是宗教改革以來天主教最具革命性的事件。教廷意識到，必須尋找和現代自由和民主社會的共存之道，需要探索新的社會價值中的正面意義，及在新時代持守教會的信仰及價值觀。在大會聲明中，清楚地表明天主教不會害怕變化與挑戰，不再與自由民主政治、混合經濟、現代科學、理性思想為敵。在宗座憲令中，承認天主教不再獨占聖壇真理，在天主教之外也能找到聖化和真理的因素，也就是說，天主教可以跟新教及其他教會平等共存。在禮儀法令中，改變了天主教的

禮拜儀式，為平信徒更能參加彌撒建立了基礎。在大公主義法令中，要求以宗教合一為教會工作的核心。主要由美國天主教會提倡的宗教自由法令，宣稱崇拜自由是人類尊嚴的基本要素。

歷史學家托尼．朱特（Tony Judt）如此評論說：「教會審慎地邁出的第一步嘗試，是與其他基督教教派和解，並通過重新解釋長期以來所說的猶太人造成耶穌之死的歷史，在某種程度上認可教會不支持反猶主義。」社會學家比爾．麥克斯威尼認為，在「梵二會議」上，天主教會認可了「表達異議的權利」，賦予基於社會環境和個人良知的分歧以合法地位。「梵二會議」更認可對新教和猶太教進一步的開放合作，也承認世界上非天主教的宗教的內在價值，使天主教以積極姿態面對現代世界。

在「梵二會議」上為起草文件作出重要貢獻的沃伊蒂瓦樞機主教，於一九七八年當選新任教宗，即若望．保祿二世（John Paul II）。他是歷史上唯一一位波蘭裔教宗，在納粹占領波蘭期間曾擔任運動員、戲劇演員、礦工、化學工廠員工。他的當選打破了天主教二千年來的慣例。這位當代最有改革精神和人格魅力的教宗，改善了天主教與新教、東正教和猶太教的關係，對天主教歷史上的錯誤如迫害猶太人、審判伽利略等道歉。他登位時，波蘭是受蘇聯控制的共產主義國家，他大力支持波蘭的團結工會運動。蘇聯末代總統戈巴契夫曾說過，沒有教宗若望．保祿二世，鐵幕不會倒下；美國總統雷根（Ronald Reagan）稱讚若望．保祿二世是「結束共產專制統治的英雄之一」。[1]

然而，儘管有「梵二會議」這樣的改革會議和若望．保祿二世這樣的引領天主教邁向現代世界的教宗，天主教會金字塔式的威權結構以及對教宗的偶像化這兩個最大問題並未以糾正。教廷堅持認為，它對教義、倫理等問題有最高的權威。教宗庇護九世（Pius IX）召開第一次梵蒂岡大公會議時，宣布「教宗永無謬誤」，即教宗能以「宗座權威」的方式，就教義或道德問題作出無誤的指示。其實，聖經並未指定教宗為上帝在人間的代表，作為人的教宗仍是全然敗壞的罪人，不能被奉為偶像來崇拜。如果天主教不能在此一問題上做出糾正，就不能實現根本性的改革，但教宗願意像日本天皇那樣「回到人間」嗎？

今天，羅馬天主教會在歷經近兩千年後，擁有二十億會眾，占所有基督徒的一半。然而，梵蒂岡與魔鬼的交易並未結束━只不過魔鬼換了面具而已。現任教宗方濟各（Pope Francis）是天主教會歷史上第一個

拉美裔的、深受左派馬克思主義「解放神學」影響的教宗。他譴責資本主義，同情社會主義。教廷與中共妥協，簽署祕密協議，背叛一九四九年至今遭受中共之殘酷迫害而一直忠於教廷的上千萬中國的天主教徒，更撼動教廷的道德根基──如果教宗及其弄臣們背叛了信仰，誰來審判他們？這始終是一個教廷無法解決、不敢面對的難題。

第二節　義大利：是綿羊，還是獅子？

◎以威尼斯為代表的諸城邦國家：如何失去了海洋文明？

教宗和教廷位於羅馬，深深地影響了義大利的宗教信仰與歷史走向。無論在分裂時期，還是在統一之後，義大利都是天主教徒人數占絕對優勢的天主教國家。

義大利是較晚實現統一並成為現代民族國家的歐洲大國之一。羅馬帝國崩潰之後，亞平寧半島一直是小國林立。

十一世紀至十六世紀，義大利諸城邦國的經濟政治在歐洲處於領先地位，其他地方窮困的市鎮還在無比艱辛地爭取自治時，這些共和制城邦國家已經成為歐洲光輝的榜樣，也是知識分子討論與思考的沃土，它們具有巨大的和先天的優勢。在中世紀的義大利，「國家就是城市」。

在佛羅倫斯、威尼斯、熱那亞、米蘭、比薩等城邦共和國，勇氣、活動、才能的驚人發展，帶來非凡的繁榮，以及一種歐洲其他地方欠缺的活躍和自由。但另一個事實也是明顯的：大部分共和國的政治制度中，自由在不斷萎縮，權力逐漸集中在少數人手中。處在這一時代的共和體制，即使在最有利的條件下，也不包含前進、延續和擴展的因素。它們彼此內鬥，不能聯合禦敵。

以威尼斯的興衰為例，可以探究義大利諸城邦國家為何未能將一度興盛的海洋文明和國際貿易持續下去。威尼斯是一個存在千年之久的商業共和國，在尼德蘭和英國興起之前，它是西方世界的商業和金融中心。中世紀時期的里奧托市場攤位是中樞神經，其複雜的商業網路掩蓋千里，債券市場、責任保險，以及金融業務都是從這裡發展出來的。

威尼斯在十一世紀擴大勢力，十二世紀成為亞得里亞海上的重要勢力，十三世紀末以降約兩百年間，在地中海世界成為頂尖強國。日本歷史學家高坂正堯在《文明衰亡論》中指出，威尼斯的海運業和商人使之

成為地中海的貿易中心，其海軍是地中海最強的霸主，擊敗了土耳其帝國規模更龐大的海軍。而當時威尼斯人口只有十萬，面積數十平方公里，在歷史上存在過的強國中，是擁有最少人口和最小面積的大國。

威尼斯是一個可以將社會諸多力量有機使用到經濟活動上的最傑出的「活力體」。以威尼斯為代表的義大利諸城市國家，較歐洲或地中海任一地方都更早地、更大規模地、以更高的技術水準集結力量，對抗疆域遠較遼闊的國家。據十五世紀的記錄，威尼斯擁有四萬名士兵（幾乎全是雇傭兵）和一百艘商船及兩萬名船員，堪稱世界第一海軍強國。英國歷史學家彼得．伯克（Peter Burke）指出，威尼斯的貴族「以勤儉、敦厚及深謀遠慮為特徵，他們主要的精神就是自制」。威尼斯貴族的德性是勤奮勞動，謹慎經營，過著節儉的生活。

然而，十五世紀末期出現了威脅威尼斯的陰影：鄂圖曼土耳其帝國興起，法蘭西國王查理八世（Charles VIII）入侵義大利──富庶的義大利諸城邦成為歐洲大國垂涎三尺的對象。此後一個世紀，法國、神聖羅馬帝國、西班牙以義大利半島為舞台展開反覆爭戰。十六世紀，歐洲出現了擁有廣大疆域、具有動員資源能力的中央集權國家，大砲的發明使得中世紀封建諸侯的堡壘不堪一擊，更使得國王的中央集權成為可能。當初，義大利諸城市得以作為獨立政治單位來行動的契機是弩的發明，而大砲的發明則揭開了他們在國際關係上所扮演的角色受限時代的序幕。威尼斯史專家湯瑪斯．麥登（Thomas F. Madden）指出，威尼斯本質上是中世紀的產物，誕生於羅馬帝國的廢墟中，在中世紀裡成長並欣欣向榮。然而，當近代世界來臨時，尤其是西班牙、葡萄牙的航海突破和新航線發現時，威尼斯儘管覺察到這如同「挖掉了威尼斯的心臟」，卻仍然墨守成規。未來是在大西洋，西班牙、英格蘭及法蘭西的崛起，把威尼斯排除在那個大洋之外，將它鎖進了中世紀的地中海世界裡。

新航線的發現與貿易品種、貿易結構的變化、歐洲貿易中心的北移，讓威尼斯在海洋國家中退居二線。到了十七世紀，更致命的是威尼斯造船能力的衰落，而荷蘭和英國造出更好的新式船隻。地中海地區森林的過度砍伐使造船業所需的木材嚴重匱乏、威尼斯人投入新事業的冒險精神和活力的衰頹、守舊性格的增強以及政治制度的「柔軟性」的喪失，讓威尼斯雪上加霜。

此前，天主教的最高機構教廷雖近在咫尺，但威尼斯人一直實行寬鬆的宗教自由政策，為思想自由、學術自由大開方便之門。比如，畫家

提香（Titian）一反過去天主教繪畫的傳統，將聖母從中心位置移至側邊，他的畫法並未遭到打壓。提香邀請文學家、藝術家一起享受豪華的晚宴，由此觀察鮮活的人情世態，他所畫的裸體女子充滿人性之美，挑戰了天主教的禁慾主義。又比如，在醫學上，帕瓦羅大學允許人體解剖，用實驗精神致力於解明人類生理，其背後則是亞里斯多德古典哲學的復興。

然而，從一六二〇年到一六三〇年，威尼斯及義大利諸邦的自由開放的精神轉向衰亡。首先是宗教上極不寬容的帝國橫亙在威尼斯的東西兩翼。東方有鄂圖曼帝國和俄羅斯這兩個結合政治與宗教的強勢政權出現。更重要的是，西邊是以西班牙為中心的反宗教改革的力量興起，而西班牙在一五五〇年代末期開始支配義大利。教宗為對抗新教徒，與西班牙合作，不寬容的精神被帶到義大利。當周遭不寬容的勢力一旦變強，一個渺小的存在要貫徹自由且寬容的立場就非常困難。其例證之一是，身為帕多瓦大學教授的科學家伽利略（Galileo Galilei），一度成為知識活動的中心，但他不堪教會越來越大的壓力，於一六一〇年被迫離開。威尼斯拒絕宗教改革的風潮，對羅馬教廷百依百順，殊不知，天主教之於共和國乃是致命毒藥。

更內在的變化是威尼斯人生活方式不再保持當初的勤勞和樸素。十七世紀初從英國派到威尼斯的大使在一份報告中寫道：

> 威尼斯人的生活方式變了。以前他們的生活方式是交易，但現在人們從商業遠離，走向陸地，購買房屋和土地，配備馬車和馬匹，更多到劇場觀看戲劇表演，通過這些事物來享受舒適的生活。再者，他們此前將自己的兒子送到勒班陀，令下一代熟悉航海和貿易，但現在則送孩子到歐洲大陸旅行，比起成為一位商人，更希望下一代學習成為一名紳士。

由儉入奢易，由奢入儉難，乃人性使然。若沒有新教倫理的約束，天主教的清規戒律很容易被人們棄之如敝屣。威尼斯人像晚清羅馬帝國的民眾一樣，發生了「從海到陸，從勞動到遊樂，從勤儉到奢華消費，從企業家到借土地租賃所生利息的寄生者」的變化。富有的威尼斯人仿效法蘭西人的作風和習俗，開始在大陸區建造富麗堂皇的別墅和莊園，其壯觀見證了威尼斯成就的巔峰，卻也見證了威尼斯衰落的到來。

法國歷史學家胡塞（Houssaye）在一六七六年出版的《威尼斯政府的歷史》一書中指出，威尼斯的衰亡應當歸咎於意志力薄弱的中立政策，愚昧的大陸拓展勢力，低效率的行政程序，還有習慣妥協。法國思想家孟德斯鳩則指出，威尼斯已經「再也沒有利器、商業、財富、法律；那裡只有放蕩，卻掛了個自由的名號」。

當大西洋彼岸的美國脫離英國獨立建國的時候，威尼斯共和國已經走到覆亡前夕。然而，威尼斯瞧不起尚是蠻荒之地的新大陸。美國希望跟威尼斯建立貿易和政治關係，威尼斯卻認為美國一無所有。威尼斯駐倫敦大使寄了一份美國憲法給元老院。他告之元老院，這份憲法非常類似英國的政府制度，只是把國王的名字改成了總統。元老院據此認為，美國正在回歸其母國，這個新興共和國不可能長期維持下去。

另一方面，美國的國父們在建立歷史上前所未有的大型共和國時，其參考對象除了昔日的宗主國英國之外，更多是尼德蘭，而不是威尼斯。傑佛遜和亞當斯都很推崇監察與制衡保護了威尼斯免於暴虐之害，可是它仍然只是一個「貴族共和政體」。亞當斯是唯一詳細論述過威尼斯政制的美國國父，他敏銳地發現世襲制的十人議會和宗教裁判所是威尼斯的「黑暗勢力」，而這兩者都跟天主教有關。

威尼斯是一個以商建國的國家，縱觀西方歷史，資本主義與代議制始終都是並行不悖的。前者茁壯，後者也必分一杯羹。當威尼斯的資本主義衰亡時候，代議制也逐漸向獨裁方向發展。最後，拿破崙的軍隊為這個歐洲歷史最悠久的共和國敲響了喪鐘。

如果威尼斯遇到或者接受宗教改革，宗教改革在威尼斯打造出具備新教倫理的「新威尼斯人」──像尼德蘭人和英國人那樣的清教徒商人、水手、技術工人，威尼斯能否抵禦強大的外部壓力，迎接新時代國際貿易和國際政治的挑戰，繼續保持其海洋文明的特徵以及海外貿易的優勢呢？

◎墨索里尼：「我將戰鬥到只剩最後一個義大利人」

十九世紀初，擊敗拿破崙的反法同盟在維也納召開瓜分勝利果實、畫分歐洲勢力範圍的會議。主持會議的奧地利首相、歐洲勢力均衡政策的實施者梅特涅（Klemens von Metternich）說，義大利只是個地理名詞，不具備政治意義──當時，四分五裂的義大利在歐洲淪為列強刀俎上

的魚肉，毫無發言權。

一八五九至一八七〇年間，義大利王國終於統一，它實行君主立憲制，是自由議會制和中央集權制的結合體。一方面，它在政治意識頗強的義大利人中引起一種不切實際的願望，即認為義大利馬上就要強大和繁榮起來；另一方面，在形成一個既無民眾參與又非為民眾謀福利的新國家時，它提出一套漏洞百出的社會政治體制，自然難以維持長治久安。

人們的希望很快就破滅了，統一後的義大利並沒有在國際社會上「自動」地強大起來，義大利只能算是「強國中的最弱國」。義大利本來可以安於其二等國家的地位，這是由於它貧瘠的自然資源、落後的經濟和建國的迫切需要所決定的──沒有經歷過宗教改革，也沒有完成工業革命，它依舊是一個天主教的農業國。但是，義大利復興運動產生的民族主義情緒和一八七〇年後不斷加劇的國際競爭，使它反倒學起「年輕的」德國，努力想擠進大國之列。

義大利開始在北非和東非搶占殖民地。其統治階級認為，擁有殖民地越多，帶來的財富就越多。殊不知，十九世紀末，經營海外殖民地正變成一項虧本的投資。況且，沒有完成工業化的義大利，不具備管理殖民地的能力，也無法打造一支堪比英、法、德等強國的現代化遠征軍。一八九六年，在北非的阿多瓦，義大利軍隊被裝備原始的衣索比亞軍隊打得一敗塗地，五千官兵喪生，兩千人被俘。義大利軍隊戰鬥力之弱可見一斑──在此後的第一次世界大戰和第二次世界大戰中，義大利軍隊屢戰屢敗、窘態畢露。

前線的軍事失敗並未動搖義大利人揮之不去的帝國夢想──畢竟羅馬帝國是西方世界「後無來者」的輝煌。義大利人認為，他們有可能實現重建羅馬帝國的夢想，只是懷疑自由主義制度不能幫助實現這個夢想。義大利人轉而轉而尋找其他捷徑──四十年後，法西斯主義使義大利人夢想成真，墨索里尼果然將衣索比亞收入囊中──義大利軍隊在戰場上使用毒氣，招致國際社會的批評，義大利因此退出國際聯盟。

一九二二年，法西斯主義創始人、號稱「做一天雄獅勝做百年綿羊」的墨索里尼率領法西斯民兵組織「挺進羅馬」，奪取政權。此一「革命神話」，與其說墨索里尼是總導演，不如說主要歸功於梵蒂岡、天主教集團、自由黨知識分子和報界人士、工業家和農業界，他們發現王國處在危機中，進而形成一種概念──法西斯必須參政，唯有法西斯能

拯救義大利。

法西斯主義的理想是掃蕩阻礙義大利強大的軟弱奢靡的民情，這與教廷的立場不謀而合。一九三二年，法西斯吹鼓手金蒂利（Gentile）在《法西斯主義的信條》一書中宣稱，法西斯主義把自己確立為「對十九世紀軟弱無力的唯物論實證主義的反動……法西斯主義希望的是一個主動的人，一個以自己全部的精力參與活動的人：它希望一個人有男子漢氣概」。該書字裡行間都體現了「生命／哲學」和權力意志的向心性：法西斯主義者鄙視「安逸舒適」的生活，強調吃苦，並在吃苦中對領袖頂禮膜拜，呈現出一種宗教崇拜的氣氛──法西斯領袖類似於教宗，具有不可置疑的神聖性。

儘管大部分法西斯領導者並不符合他們設定的「男子氣身體」的原型，但他們仍把自己看作「新法西斯人」的榜樣。墨索里尼夢想著讓部長們鑽火圈，而他的脾性是跑步時衣服脫到腰部，以此更勝一籌。毫無疑問，法西斯主義者就是這樣看待其領導的。馬里內蒂（Marinetti）對墨索里尼的描述可以作為「生理學意義上的愛國主義」最高形式的例證：「因為他的體格構造與所有義大利人一樣，是由一雙富有靈感而又殘忍的手，按照我們半島的巍巍岩石的模樣鑄造、雕刻而成……他俯身在桌上，用寬大的肘支撐著，他的胳膊像緊繃的槓桿，他準備著著書立說攻擊一切害蟲與敵人。他從左到右擺動著靈活的軀幹，以丟掉那些瑣細之物。準備說話時，他向前彎著他那高傲的頭，那像一個準備作戰的火箭，裝滿了火藥，充斥著國家意志。」義大利人讀到這樣的文字，能不對墨索里尼五體投地嗎？

墨索里尼上台後，迅速將國王邊緣化，將政府、議會和法院「三權合一」。一九二五年十二月，義大利議會通過一項法律，授予墨索里尼主理一切重要國務的大權。政治反對意見和自由工會被禁止；新聞單位被迫接受審查，最後被法西斯全面接管；選舉產生的當地官員被墨索里尼任命的官員所取代；通過大政府逮捕和拘留的權力，擴大死刑執行範圍，建立一種專門為政治犯設立的特別法庭，組建祕密警察……一九二六年起，墨索里尼一直控制內務部，將義大利打造成警察國家。

一九二五年十二月，墨索里尼主導義大利議會通過法律，他取得對最高國務的最終決策權，將早已邊緣化的國王完全架空。一九二六年，義大利法西斯黨修改黨章，「領袖」第一次被明確為該黨的最高領導。此後，所有黨的職位都不再由選舉產生，而由領袖任命。墨索里尼獨攬

多個政府部門大權，這體現了他對權力的嗜好及貪婪。從一九二六到一九二九年間，由他兼任部長職務的政府部門不下八個。到二十世紀三十年代，墨索里尼政權就如同一份宣傳資料所說的一樣，是一人獨攬的。

早年，墨索里尼是一名堅定的無神論者和社會主義者，有他的反天主教的小冊子《胡斯的生活》和《紅衣主教的主婦》為證。在一九〇四年的洛桑，墨索里尼與當地一位新教牧師就上帝是否存在進行辯論。他上引伽利略（Galileo Galilei），下引馬克西米連．羅伯斯庇爾（Maximilien Robespierre），之後又爬到桌子上拿出一塊懷錶，大聲喊叫，如果上帝真的存在，那麼上帝就應該在接下來的五分鐘裡將他擊斃。同一年，他發表了一篇名為《天主不存在》的文章，將神父貶為「黑色的蝙蝠，他們給人類帶來的災難堪比結核桿菌」。在許多場合，墨索里尼明確指出，「天主教不僅從知識的角度看是站不住腳的，而且也是不道德的」。一九一九年，他起草的法西斯黨黨最早的綱領中，提出要沒收教會財產的設想。

後來，墨索里尼認識到天主教對義大利生活的巨大影響，轉向同教會妥協。他在一九二一年進入國會發表的第一場演講中說，全世界數億天主教徒都將羅馬視為精神家園，這一力量的源泉是義大利所不能忽略的。他表示，法西斯黨將會為恢復基督教社會而貢獻一份力量，它會建設一個適合天主教民族發展的天主教國度。義大利法西斯政權很快與教廷勾搭成奸。法西斯的「和解政策」在一九二九年的《拉特蘭條約》中達到頂點。墨索里尼承認天主教是在義大利是「統治性信仰」，天主教會也願意與法西斯主義政權合作，雙方形成「不穩定的妥協」關係。

義大利法西斯主義的思想支柱有三個：馬克思主義、民族主義和國家主義。此三者之間存在著一定的矛盾衝突，法西斯主義本身就是「大雜燴」；但是，此三者都是新教信仰的對立面。從反面來看，凡是新教國家（尤其是喀爾文主義影響甚深的新教國家）都具備了抵禦法西斯病毒侵襲的較強的抗體（作為路德改革的起源地的德國是一個例外，路德神學本身就有國家主義傾向），凡是未經宗教改革浪潮席卷的天主教國家都不具備抵禦法西斯或其他獨裁政治模式的抗體──義大利、西班牙、葡萄牙等三個歐洲最主要的天主教國家以及作為「半個天主教國家」的德國都或長或短地淪陷為某種形式的法西斯統治。

就馬克思主義而言，墨索里尼早年是激進左派記者，從馬克思主義中吸取不少養料：義大利的法西斯主義比德國的納粹更具「工團主義」

色彩；由於對馬克思主義改良主義式的修正，對墨索里尼來說運動就是一切；法西斯主義、社會主義和馬克思主義之間本來存在某種緊密聯繫，墨索里尼所倡導的社會主義，是為「人民」服務而不僅僅是為無產階級服務（「人民」是個抽象的詞彙）。

就國家主義而言，墨索里尼的政黨相比於希特勒的政黨孱弱得多，他未能在義大利實現納粹「黨國一體」的模式。但墨索里尼跟希特勒一樣鼓吹「國家至上」的觀念──個人只有與國家一致時，法西斯主義才會將人當作有價值的個體。那是一種黑格爾（Hegel）式的國家代表絕對真理，「在法西斯主義的國家概念中，國家是一種權力意志，這種意志觀念構成了法西斯主義中最重要的一個哲學原則。」義大利人必須為建構超過羅馬帝國的「義大利帝國」而獻身。

就民族主義而言，墨索里尼把民族作為法西斯主義的中心，「民族不僅僅是領土，還是某種精神的東西，民族的偉大性在於它將精神的力量轉變為現實。」一九二二年，「羅馬進軍」的前三天，墨索里尼在其「那不勒斯演說」中宣稱：「我們創造了自己的神話……我們的神話就是民族，我們的神話就是民族的偉大性。」這裡的語言是活力論的、精神的、把神話作為民族動員的手段。法西斯主義通過民族作為其核心，嘗試著將工人階級「溶入」民族當中。

從墨索里尼成為法西斯主義者那一天起，戰爭和擴張就是其政治主張中不可分割的一部分。他試圖在義大利打造一個新的戰士階級，他們「隨時準備犧牲生命」，信奉物競天擇的生存法則，並且是一個菁英帝國的基礎。戰爭和革命將締造「新人類」，目標則是「帝國」。然而，孱弱的義大利軍隊沒有給元首增光，墨索里尼悍然發動的侵略希臘的戰役再次遭到慘敗，不得不乞求德國盟友幫其收拾殘局。墨索里尼自以為是獅子，義大利人仍是綿羊。

一九四三年七月，墨索里尼政權垮台。九月，新成立的義大利政府向前盟國德國宣戰。隨即，德軍發動奇襲，救出墨索里尼，扶持其在義大利最北端建立一個虛有其表的法西斯政權：義大利社會共和國（薩羅共和國）。這個只能在彈丸之地行使權力的「共和國」存在了一年多──一九四五年初，盟軍攻占整個義大利。四月二十八日，墨索里尼在跟隨德軍逃亡的路上被抵抗運動組織抓獲，與情婦一起被處決，其屍體被運回米蘭。在那裡，義大利法西斯主義的發源地，「領袖」最後一次在公眾場合拋頭露面──他被頭朝下掛在市中心廣場加油站的電線桿上，接受

民眾的嘲弄和唾棄。

◎義大利為何成為中國「一帶一路」狩獵的對象？

戰後，義大利重建民主，成為西方七大工業國之一，卻是七國中最弱的一國。不僅經濟弱，政治也腐敗和混亂。天主教民主黨長期執政，但政府更替頻繁，內閣經常改組。一九九三年，天主教民主黨遭遇嚴重的政治紛爭，加上被揭發貪汙腐敗，於次年下台並宣布解散。

一九七〇年代，義大利政治動盪，天主教意識形態無法抵禦左翼狂潮。自稱「紅色旅」的左翼恐怖主義組織展開地下武裝鬥爭。十年間，這類左翼恐怖組織製造若干謀殺、綁架、襲擊和各式各樣的暴力事件，殺害數以百計的政治家、政府官員、警察、新聞記者和法官。與此同時，知識界極度左傾──「不斷內戰」和組織「武裝」反對資本主義等口號在受人尊敬的學術圈廣泛傳播。當地共產黨並不知道，義大利「紅色旅」與聯邦德國、法國和比利時等國的左翼恐怖主義組織一樣，大部分資金都由蘇聯情報部門提供。

這些西歐恐怖主義組織留下的一個意外且無可爭議的「功績」是，它們將一個國家的人民心中殘留的對革命的幻想完全抹掉了。人們開始厭惡暴力活動，義大利的民主和法律制度總算得以保存下來。

半個多世紀之後，來自比蘇聯更東方的中共政權以另一種方式君臨義大利。二〇一九年三月，義大利與中國簽署加入「一帶一路」基礎設施建設計畫的協議，成為七國集團中第一個正式簽約加入中國龐大而富於爭議性的全球基礎設施項目「一帶一路」的國家。羅馬與長安的關係再一次逆轉。義大利為迎接像墨索里尼和希特勒一樣愛慕虛榮的中國獨裁者習近平，不惜使出渾身解數：皇家待遇、騎兵護衛、男高音安德烈．波伽利（Andrea Bocelli）感人至深的表演。背負著沉重債務的義大利希望通過向中國出口商品、吸引更多來自中國的投資來提振本國發展緩慢的經濟。

在美中展開貿易戰、歐盟領導人聯合起來要求中國結束不公平商業行為之際，義大利卻選擇另一條路──「一帶一路」。義大利與歐美盟友疏遠，同中國簽署廣泛的諒解備忘錄，這標誌著地緣政治從西向東轉移。中義兩國備忘錄中最具爭議的內容，也許要數義大利決定準許中國國有企業進入兩個機場，其中一個為美國海軍所用，距離北約在地中海

最大的空軍基地只有一百公里。

義大利經濟發展部副部長、在中國待過十年的前經濟學教授和商人米凱萊．傑拉奇（Michele Geraci）成為義大利參與「一帶一路」的主要推手，領導一個新成立的「中國工作組」。「這不是孤立於歐洲之外，這是義大利在領頭，」他頻頻表示，「我們都是『中國義大利人』」。這個說法比美國人早已拋棄的「中美國」的概念還要肉麻。

米凱萊．傑拉奇讓其員工放棄WhatsApp，改用微信——一個充斥著安全漏洞的中國社交媒體。他為親中政策辯護說：「當你領頭時，你確實需要有片刻的孤獨。但這段時間將是非常短的。」他儼然是義大利版的季辛吉，自以為是為義大利找到希望之路的先知。

義大利與那些「一帶一路」的加盟國有三個相似之處：第一，政府龐大臃腫，官員貪汙腐敗；第二，國家財政困難，經濟增長緩慢；第三，人民喜好逸樂，排斥工作。這樣的國家往往成為中國狩獵的對象。

早在中國的國家資本主義沿「一帶一路」向外輸出「中國模式」之前，就有「溫州模式」席捲義大利——義大利至少有三十萬中國人，其中最大族群是溫州人。尤其是義大利的服裝產業基地普拉托（Prato），Prada、Gucci等著名品牌和許多「快速時尚」服裝均在此生產。

義大利人對這群華人的感受相當複雜。一方面，華裔對普拉托地區生產總值的貢獻超過百分之十一，購買力驚人的中國遊客和中國市場更對義大利人充滿誘惑力。但另一方面，「中國製造」的低成本優勢，嚴重衝擊了小規模家族企業為主的義大利傳統產業，如紡織、皮革、製鞋等。武漢肺炎肆虐義大利，與數十萬中國移民往返中國與義大利之間不無關係。

比起草根特質的「溫州模式」來，國家資本主義乃至政治威權主義的「中國模式」，對義大利的威脅更大。二〇一九年十一月二十八日，義大利國會邀請香港民主運動活動家、「香港眾志」祕書長黃之鋒發表視訊演講，中國駐義大使館在推特上批評義大利國會「不負責任」。

義大利總理孔蒂（Giuseppe Conte）表示，他有看到中國大使館的聲明，「老實說，我沒辦法接受這種表述方式」。他認為，邀請黃之鋒演講是國會的職權，應獲得完全尊重。義大利外交部長迪馬尤（Luigi Di Maio）回應指出，「中義簽署了經貿協議，絕不代表中國能對義大利的體制、國會、政府說三道四」。

義大利參、眾兩院院議長均發言捍衛國會尊嚴。眾院議長費科

（Roberto Fico）表示，國會議員有表達政治見解的權利。參院議長凱斯拉蒂（Elisabetta Casellati）強調，「保障言論與思想自由，是義大利民主政府的基石」。

義大利最大反對黨「聯盟黨」領袖薩爾維尼（Matteo Salvini）直言回嗆，「義大利並非中國的一省」。義大利兄弟黨主席梅洛尼（Giorgia Meloni）表示，北京外交官的傲慢和大膽令她震驚，中國政府現在連義大利國會的言論自由也要箝制。

義大利到了夢醒時分嗎？向中國卑躬屈膝意味著，義大利並未從法西斯時代的悲慘過往中汲取教訓，義大利的政治、經濟、文化和宗教信仰的模式，尚未走出那段幽暗歷史。

第三節　西班牙：找到金山，失去帝國

◎「多多益善」：腓力二世的「天主教君主國」

十六世紀，宗教改革如火如荼的世紀，最強大的歐洲國家既不是法國，也不是英國，而是西班牙。無論從政治、軍事、海外殖民等哪個方面來看，西班牙都是歐洲最先進、最強大的帝國，沒有之一。然而，到了十八世紀，西班牙卻沒落成歐洲邊陲一個沒有活力、不受尊敬、甚至不受注意的二流國家。

歷史學家安東尼．派格登（Anthony Pagden）指出，在歷史上，塑造西班牙性格、激發西班牙輝煌成就，同時也決定它淒涼沒落的，是三個相關主題：宗教、民族和征服。沒有經過宗教改革的西班牙，追求天主教的正統以及中世紀大帝國的夢想─西班牙國王查理五世有充分的理由宣布他是羅馬帝國創建者奧古斯都的繼承人，羅馬帝國滅亡一千年之後，沒有哪個歐洲的君王敢於如此自命。他維持並整合散布在世界各地的領土，同時又要抑制新教教會的威脅。

西班牙擴張主義的根源，首先是天主教與伊斯蘭教的鬥爭─西班牙君王認為這是其不可動搖的、必須履行的責任。對於歐洲其他的君王來說，伊斯蘭教遠在天邊；但對西班牙國王來說，穆斯林王國就在伊比利亞半島上─伊莎貝拉女王（Isabella I）征服了半島上最後一個伊斯蘭教王國格拉納達，強迫猶太人和穆斯林改信天主教，否則必須離開帝國。西班牙進而向北非進軍，打擊穆斯林勢力。

與此同時，宗教改革浪潮席捲歐洲，西班牙擁有的尼德蘭成為新教反叛者的大本營。一五二一年，查理五世宣布路德為「歹徒」，準備興兵討伐一名義上，日耳曼地區是其屬地。但是，土耳其人來勢洶洶，兵臨維也納城下，他不得不先出兵抵擋土耳其人。等到他能抽身對付基督教內部的「異端」時，宗教改革已蔚為大觀，新教徒迴異於中世紀朝起暮滅的「異端運動」，他們掌握了足夠強大的精神和物質資源，而且站穩了腳跟。經過多次殘酷的戰爭，即便歐洲最強悍的西班牙陸軍也無法完勝。一五五五年，查理五世被迫與信奉新教的日耳曼諸侯簽訂《奧格斯堡和約》，允許德國各諸侯和城鎮自行選擇其信仰。

一五五六年，心力交瘁的查理五世退位，隱居於偏遠的朱斯特修道院。他絕望了，他無法對付那些強大的、無法消滅和控制的新教力量。他在修道院度過餘年，大吃大喝，並鍾情於製作精巧、有發條的玩具一晚年的查理五世無疑是一名重度憂鬱症患者。

查理五世最驚人的舉動是將好不容易統一的帝國一分為二：將奧地利及其屬地傳給弟弟斐迪南，將西班牙、義大利屬地、美洲殖民地和尼德蘭等地傳給兒子腓力二世。

腓力二世失去了神聖羅馬帝國皇帝的頭銜和半個帝國，但在一五八〇年，由於王朝繼承權難以預料的發展，他獲得了葡萄牙國王及其散布海外領土的所有權。這個龐大的集團，即後來所謂的「天主教君主國」，一直持續到一六四〇年，其版圖橫跨整個地球一是大英帝國崛起之前幅員最廣大的帝國。

腓力二世訂做了一套青銅甲冑，要求在上面刻上他統治的所有領土。製成品看起來像荷馬史詩中記載的阿基里斯的「上面刻有整個世界」的盾牌。在十六世紀九十年代，腓力二世統治的土地有：所有航海強國（西班牙、葡萄牙和低地國家），西西里和那不勒斯，從毗鄰今天加拿大的新西班牙總督轄區直到巴塔哥尼亞的連片美洲土地，遍及印度和南亞的貿易港口，西屬東印度群島，幾內亞和北非的戰略要地。他甚至因婚姻而可以對英格蘭提出領土主張。要說腓力二世的帝國是「日不落帝國」，嚴格來講，千真萬確。

這個帝國符合腓力二世的父親查理五世的座右銘一「多多益善」（Plus ultra）。這句話至今還寫在西班牙的國徽上。他們統治的西班牙無遠弗屆，這對父子也是宗教改革最大的敵人。

西班牙軍隊攻占菲律賓之後，在這個靠近亞洲大陸的地點醞釀入侵

中國的計畫。一五八四年，馬六甲主教蓋爾建議，建立一支西班牙和葡萄牙聯軍，從泰國等地進攻中國。兩年後，由總督與主教所主持的「菲律賓的西班牙居民全體代表大會」，制定了一項請願法案，力勸國王出兵中國，並委託耶穌會信徒桑契斯將此信息傳遞給國王。但此事並無下文。當時的明智之士指出，入侵中國在經濟上得不償失，在政治上是自取滅亡。

腓力二世終其一生未能壓服尼德蘭的反抗，其繼承人也沒有完成此一使命。漫長的戰爭以及尼德蘭獨立的結果，讓西班牙元氣大傷，財富和精神都面臨崩潰的邊緣。一五八八年，西班牙的無敵艦隊被英國海軍殲滅，天主教的西班牙統治歐洲的希望最終破滅。西班牙再也沒有從這個世紀人力物力過度的、無效的浪費中恢復過來。

與宗教改革差不多同時的歐洲貿易中心從地中海向北轉移，西班牙統治階級一無所知，西班牙的經濟在歐洲淪為從屬地位。

西班牙的海外事業，沒有為本國帶來制度性變革，反而促進了西北歐資本主義的發展。對美洲殖民地的剝削，使調整西班牙半封建的、以陸地為基地的、貴族的經濟和社會成為多餘的事。一六〇〇年以後，當歐洲諸維新國家正在對關於特權、專制國家、戰鬥的教會、公共權力的私人受益享用及其將真金白銀而非產品當做財富的觀念和做法表示質疑時，這些慣例卻在西班牙和西屬美洲扎下了根。

開疆拓土並不意味著可以實現良好的治理。在腓力二世的幾位才略遠不如他的繼任者治下，總督轄區體系變得混亂不堪、成本高昂。君主基本不受國會制約，並得到致力於帝國擴張的教會的支持。西班牙帝國將來自其南美殖民地的貴金屬耗費在失敗的遠征上，所用的武器是進口的，連士兵都日益依賴從外國輸入。西班牙國庫逐漸虧空，削弱了西班牙的對外影響力，這是現代早期帝國過度擴張的一個例子。與其他大帝國的衰亡類似，西班牙帝國的衰亡也是一個自我強化的過程：軍事資源投入過度，經濟領先地位不斷喪失。

當拿破崙率領的法蘭西帝國大軍跨越庇里牛斯山脈時，西班牙政府迅速崩潰。兩百年的財政管理不善已令西班牙元氣大傷：它只是歐洲亂局裡的一枚棋子，再也不是無可置疑的霸主。西班牙畫家哥雅（Francisco Goya）的名畫《一八〇八年五月三日》銘刻了拿破崙士兵帶來的恐怖。在畫上，一個純潔的西班牙在入侵者的行刑隊面前屹立不倒，成為代表天主教烈士主義的經典畫面。但是，西班牙最終還是如同

鬥牛賽中的公牛一樣倒下了。

◎「無政府主義者毀滅了許多教堂，
但在此之前，教士已經毀滅了教會」

西班牙歷史學家維仙韋夫（Jaime Vicens Vives）承認：「西班牙不瞭解資本主義世界，所以無法與歐洲競爭。這就是今日西班牙歷史中心問題的關鍵。」問題的根源更在於，西班牙信奉的天主教堅決反對資本主義和民主政治。

一八一二年，法國扶持的西班牙臨時政府通過自由主義的《加迪斯憲法》，規定對王權和教會施加限制。這部憲法對固守傳統的波旁王朝的流亡國王斐迪南七世（Ferdinand VII）構成了挑戰。拿破崙帝國覆滅之後，重新獲得王位的斐迪南迅速廢除憲法，他的行為符合對波旁王朝最為著名的斷言：他們「什麼事情都忘不了，什麼教訓都學不會」。

一八六八年，西班牙爆發「光榮革命」，女王伊莎貝拉二世（Isabel II）流亡國外。政變者胡安．普里姆（Juan Prim）將軍拒絕伊莎貝拉二世的兒子阿方索（Alfonso XII）繼承王冠，在歐洲四處尋找願意手按一本自由主義憲法宣誓即位的君主。在當時，這絕非易事。普里姆哀歎說：「在歐洲找一個支持民主的君主，就像從天堂找一個無神論者那麼難。」

義大利統一者伊曼紐爾二世（Vittorio Emanuele II）的次子阿瑪迪奧（Amadeo）被選中，但新國王抵達馬德里時，普里姆恰好遇刺，這是一個不祥之兆。阿瑪迪奧還沒有適應馬德里的環境，馬德里就厭倦了他。他無力解決西班牙的困局，退位離開西班牙，離開時宣稱，西班牙人「桀驁難治」。隨後，保皇派軍人發動政變，推翻共和政府，於一八七五年迎回阿方索，登基成為阿方索十二世。

一八七六年，阿方索十二世命令議會起草新憲法，試圖在西班牙政治生活中引入英國式的兩黨制。然而，未經宗教改革和工業化的西班牙無法適應英國憲制，西班牙政局仍動盪不已。

一九〇九年，巴塞隆納爆發起義，遭到阿方索十三世（Alfonso XIII）的軍事鎮壓。加泰隆尼亞總督在日記中寫道：「在巴塞隆納，人們不用準備革命，因為革命一直在準備之中。」整個西班牙何嘗不是如此？

在阿方索十三世的支持下，德里維拉將軍（Miguel Primo de Rivera）於一九二九年建立了獨裁政權。從那時起到一九三〇年，阿方索十三世實際上是依靠這個為人民所厭惡的獨裁者維持國王的地位。一九三一年，西班牙爆發革命，德里維拉政權被推翻。革命的結果是西班牙第二共和國的建立，阿方索十三世被迫退位並逃亡外國。

一八六八年之後，西班牙經歷了兩次共和，兩次內戰，長期腐敗且不穩定的君主立憲和兩度軍人獨裁。無論從天主教內部，還是從社會其他部分，都不能產生政治突破。西班牙的政治與宗教極為滯後──其標誌之一是，宗教裁判所這一中世紀制度，直到十九世紀初才受到挑戰，天主教會一直反對廢除，政府也樂於利用它鎮壓異己。

英國研究西班牙史的權威學者雷蒙德．卡爾（Raymond Carr）指出，天主教社會缺乏創辦企業的冒險精神。閉關自守、自給自足成為獨裁者的理想。而政府對本國經濟過分的、片面的干預，通常弄巧成拙，造成一連串薄弱環節：它傾向於保護原有的工業，而非鼓勵獎掖新的發展；這種措施把西班牙同這個世界、尤其同歐洲經濟割裂。

西班牙的貴族和教士人口占百分之二，卻擁有百分之九十五至九十七的土地。他們看不起經營商業或從事工業的職業，認為有損貴族、紳士和教士的身分，這一偏見成為國民準則。在西班牙，地產比商業或工業財富更可靠。

長期以來，西班牙天主教會牢牢控制著富裕階層的中等教育，這是國家貧窮而教會財源滾滾的結果。天主教會捐款興建學校，信徒樂善好施，教會的教育收費低廉。然而，教會狹隘的眼界，無法籠絡最優秀的才智之士。在一八九八年的「文學復興」作家中，大多數人對有組織的宗教持冷漠或仇視的態度，並認為天主教會對西班牙的衰落具有不可推卸的責任。

具有一定反思能力的西班牙知識分子將拉丁民族與盎格魯─撒克遜民族作對比，認為拉丁民族缺乏務實意識和進取精神，喜歡擺闊，不講實效，因而不如盎格魯─撒克遜民族。馬埃斯庫埋怨說，西班牙人缺乏盎格魯─撒克遜人的愛財之心；加塞爾埋怨說，西班牙人坐汽車不是為了代步，而是為了配備車伕，作為身分地位的象徵；卡斯特羅指出，西班牙人曾創造出偉大的藝術，但做不出一把舒服的椅子。人們哀嘆說，大多數西班牙人沒有足夠的文化或理智，在把選票投入票箱時並不能理解公眾的利益。

在「漫長的十九世紀」，西班牙的工業化完全失敗了，農業也少有技術創新。從科技方面而言，西班牙仍停留在古羅馬時代。大多數西班牙人只能勉強維持生存所需，農業產量遠低於英法等先進工業國，也低於義大利等同樣的地中海國家。

到了十九世紀初，西班牙帝國的海外殖民地僅剩下拉丁美洲和菲律賓等處。這些殖民地越來越獨立，越來越依賴國外貿易，也越來越怨恨遙遠且日漸衰落的歐洲專制勢力。一八〇八年至一八二六年之間，經過一連串血腥的戰爭，所謂的「西印度群島王國」消失了。在這些地方興起了好幾個互相競爭、彼此敵視且內部不穩定的共和國，分裂與動盪一直延續。一八九八年，美國在戰爭中擊敗西班牙，占領菲律賓，並將西班牙人趕出古巴和波多黎各。

一九三一年春，西班牙第二共和國成立。西班牙思想家加塞特（Gasset）寫道：「不論我們喜歡與否，從四月十四日起，我們已今非昔比了。」但是，並沒有出現陽光燦爛的「新黎明」，而是「化了妝的君主制度」，五年間換了十八屆政府，人民搞不清楚究竟現在誰在台上執政。

第二共和國剛成立時，西班牙處於落後狀態。教育程度、工業生產、城市化和公共衛生都落後於義大利、德國幾十年，更不用說英國和法國了。一些人曾說，西班牙已是「歐洲的一塊殖民地」。加塞特發現：「西班牙公民共同體的正常性已被破壞，合法歷史的延續性已經斷裂。」

共和國建立一個月之後，西班牙左翼極端激進主義者以焚燒教堂作為野蠻發洩，臨時政府對此袖手旁觀、不加制止。這象徵了無產者、無政府主義者、左派反對總是與君主、貴族、軍隊站在一起的教會。即便是主張和平的自由派，也對教會少有同情，學者卡斯蒂里奧有如下名言：「無政府主義者毀滅了許多教堂，但在此之前，教士已經毀滅了教會。」這句話並非全無道理。

後來出任共和國總統的共和派領袖阿薩尼亞（Manual Azana），在議會就憲法草案問題發表意見時宣稱，西班牙已經「不再信奉天主教」。一九三一年十二月通過的共和國憲法明顯是反天主教的：西班牙不再擁有官方宗教，離婚合法化，終止國家對教士薪水的資助，解散耶穌會並把其財產收歸國有，並禁止宗教團體參與工業、商業和教育。這些條款單方面廢止了西班牙於一八五一年與羅馬簽訂的協定，標誌著從

立法上對教會在西班牙生活中的重要地位發動全面攻擊。

天主教對城市工人階級和中產階級知識分子早已失去吸引力。天主教工會主義的創始人比森神父居然相信，工人階級的反抗淵源於新教和自由主義這一對「孿生的異端邪說」，而天主教聽天由命的態度，才是治療這種弊病的良方。

不過，天主教會在守舊派、君主制的支持者和廣大農村仍擁有眾多信徒。他們構成反對左派共和政府的主力。佩德羅．賽古拉（Pedro Segura）大主教在寫給信徒的信中說：「當基督王國的敵人強硬進逼時，任何天主教徒都不能無動於衷。」他在布道時說：「願這個共和國受到詛咒。」

為應對共和國的反教會趨勢，天主教會成立了一個現代的群眾性政黨—「西班牙自治權利聯盟」。這個新黨產生了一批「政治天主教徒」，直接目標是保衛受迫害的教會不受左派的世俗化攻擊，最終目標是在西班牙建立一個天主教社團國家，它聲稱接受「不計形式主義」（即只要天主教的利益得到尊重，政府的形式無關緊要）以及天主教接受和利用「小惡」的舊策略。後來，他們果然全力支持佛朗哥（Francisco Franco）叛軍。自治聯盟的性質和命運是第二共和崩潰的關鍵因素之一。

◎西班牙內戰的悖論：共產黨屠殺與佛朗哥屠殺之惡性循環

> 究竟正在發生些什麼事，誰在打誰，誰正在獲勝，一開始很難弄清楚。巴塞隆納人是那麼習慣巷戰，那麼熟悉當地的地形環境，以至於他們憑直覺就能知道哪個政黨會控制哪條街道和哪些大樓。任何一個外國人都會自歎不如。……當時或幾個月後在巴塞隆納生活過的人們，誰都永遠忘不了由恐懼、懷疑、仇恨、遭審查的報紙、人滿為患的監獄、奇長無比的購買食物的隊伍以及成群結隊到處巡邏的武裝士兵等等所產生的恐怖氣氛。

這是喬治．歐威爾（George Orwell）對西班牙內戰的描述。一九三六年末，歐威爾受左翼的英國獨立工黨委託，以記者身分去西班牙記錄正在那裡進行的內戰。沒過幾天，他就發覺「到前線去對抗佛朗哥是當

時唯一應該做的事」。因為對在歐洲盛極一時的法西斯主義有足夠的警覺，他沒多少猶豫就從一個歷史的旁觀者成為歷史的一部分。西班牙內戰給整個一代歐洲知識分子留下無法磨滅的印記。幾乎每個重要的歐洲作家都支持共和國，美國作家海明威（Ernest Hemingway）為這場戰爭寫下他最長的小說《戰地鐘聲》。

歐威爾在關於西班牙內戰的回憶錄《向加泰隆尼亞致敬》中，翔實地記載了他的左翼信仰由虔誠到恐懼再到幻滅乃至憎惡的整個過程。他記錄下「全世界無產階級大團結」的旗幟和口號掩蓋之下殘酷的左翼黨派鬥爭：「戰爭的最恐怖的特徵之一，就是煽動戰爭的那些宣傳、叫囂、謊言和仇恨，全都出自從來不上前線作戰的那些人之口。」在這本回憶錄中，隱約顯現了後來在《一九八四》裡被戲劇化的祕密警察、政治宣傳和草木皆兵的肅殺。

忠於史達林的派系對歐威爾等人下達逮捕令，他及時將護照拿到警察總局、法國領事館和加泰隆尼亞移民局三個地方蓋好章，並順利地通過國界。「幸好這裡是西班牙，不是德國。西班牙的祕密警察有蓋世太保的某些精神，但沒有他們那麼大的能耐。」該細節顯示，拉丁民族即便想搞極權主義，也會三心二意、吞舟是漏。

對於西班牙人來說，獨裁的佛朗哥軍政權和獨裁的左派共和國，不是壞與次壞的選擇，而是壞與更壞的選擇。

由於左翼掌權者與天主教和君主制支持者的尖銳衝突，第二共和國陷入困境。在一九三六年「不祥的春天」期間，不管軍方的密謀者和左翼的激進派頭腦裡想什麼，但想到的絕不是漫長而血腥的內戰。七月十八日從摩洛哥蔓延到西班牙本土的軍官叛亂，使馬德里政府辭職。

極左派接手權力，在每一個仍忠於共和國的城市和村莊，由強硬分子支配的地方委員會取代政府的正常機構。強硬分子頒布命令，由佩戴袖章的民兵巡邏隊執行。這是沒收汽車、遍張標語和卡車載滿握緊拳頭的狂熱士兵的時代。共產黨演說家伊巴露麗寫道：「整個國家機器被搗毀了，政權到了大街上。」政權被勞工總會、社會主義工人黨和全國勞聯等無產階級組織輕鬆撿到──但他們很快意識到，維持政權絕非易事，他們迅速陷入「內戰的內戰」，超過三萬軍人和平民死於派系鬥爭。

軍官的叛亂觸發了一九一七年以來意義最深遠的歐洲工人階級革命。正如馬克思預言的無產階級革命偏偏首先在其完全想不到的落後的農業國俄國爆發，歐洲的第二場工人革命在工人很少的農業國西班牙爆

發一直到一九三〇年，西班牙百分之四十六的人口仍直接從事農業，另外百分之十從事鄉村工業，它的社會和經濟主要以鄉村和農業為特徵。

這一革命的狂瀾階段，發生了政府所無法控制的恐怖事件和不分青紅皂白的屠殺。六千八百三十二名教士被屠殺，數百個教堂被焚毀。這是法國大革命九月屠殺的愚蠢翻版，也是西班牙共和國歷史上最大的汙點。在巴塞隆納，「幾乎每個教堂都被洗劫過，所有神像都被焚毀」。歐威爾在西班牙期間，沒有看到任何人畫過十字。他相信，西班牙的教會還會捲土重來，但毫無疑問，在革命爆發時，教會已崩潰和瓦解到一種不可思議的程度，「基督教的信仰很可能已在相當程度上被無政府主義取代了，無政府主義得到廣泛傳播，其影響深入人心，毋庸置疑，無政府主義本身也帶有某種宗教意味」。[2]天主教世界只強調秩序和服從，拼命壓制自由，其自身又腐敗且專橫，故而反向刺激產生了風行一時的無神論和無政府主義；反之，新教尤其是清教徒主張自由與秩序的均衡，好的秩序必然保障自由，故而真正的清教徒不可能是無政府主義者。

當激進左派掌握權力之後，其做法跟俄國共產黨和中國共產黨相似：掠奪私有財產和摧毀文學藝術是其當務之急。在巴塞隆納，連戴領帶都不安全─戴領帶的人肯定是資產階級。在巴塞隆納和馬德里，上層生活所需的設備或被有意破壞─宮殿變成辦公室或軍營─或由於戰時的短缺而破敗不堪。在城市裡，出現故意使文明生活倒退的現象。佛朗哥的軍官、旅遊事務部長博林進入巴塞隆納時寫下他的第一印象：「赤色分子給每個城鎮留下的積垢汙穢臭氣薰天─里茨大街上的灰塵幾英吋厚。」

共和國崩潰了，與其說是被佛朗哥打敗的，不如說是敗於內部分裂。內戰的勝利者佛朗哥將軍成為「上帝恩賜的軍事領袖」，統治西班牙直至其一九七五年死亡。一九三八年三月，佛朗哥政權頒布《勞工憲章》，佛朗哥的傳記作者稱，該憲章「堪與任何開明的英國工黨領袖的法律相媲美」。佛朗哥時代的西班牙實行某種「國家指導下的有秩序的等級制」。

正如歐威爾所料，耶穌會教士回歸，教會全盤掌握教育系統，佛朗哥本人公開表演式地去教堂做禮拜，使西班牙重新回到對天主教的認同。在佛朗哥的西班牙是沒有宗教信仰自由的：新教徒和猶太人不可以公開舉行任何儀式或傳教。一直到一九六六年，佛朗哥才被迫通過一項

法律，允許其他基督教派別的存在，而天主教仍享有特權。

歐洲輿論一般認為，西班牙和葡萄牙是西方殘存的「法西斯政權」——苛刻的審查制度、嚴格按照法律約束民眾的著裝和舉止、無所不在的警察、對待政治批評者的嚴酷刑法。西方左派將其歸入「右翼獨裁」之列。實際上，沒有廣泛的群眾動員和一個核心政黨的佛朗哥政權，稱不上法西斯，也不是極權主義，更與右派無關，而是保守的、天主教的和獨裁主義相結合的威權體制。

佛朗哥有跟希特勒很相似的地方——歇斯底里地反共，其經濟政策卻是左派孜孜以求的國家資本主義。佛朗哥按照內部和外部的壓力，不斷通過轉變制度內部影響力的平衡來保持控制；他允許其菁英借助國家制度為自己獲取財富，以此維持他們的忠誠。佛朗哥的國家似乎是天主教國王統治和義大利法西斯相結合的再造物，希特勒輕蔑地稱之為「教會君主制的殘渣」。

佛朗哥時代，官方宣揚說，真正的西班牙，也就是「向著上帝的帝國」，必須在帝國和天主教國王的等級制傳統中尋找。達成這個目的的手段是處決、囚禁大量人口，通過懲罰性的勞動救贖，通過教育、心理規畫和媒體宣傳該體制和價值觀。

具有諷刺意味的是，教廷的官方意識形態很容易被佛朗哥拿來為其所用。教宗庇護十一世在一九三一年發表的通諭《四十年》中，同時批判資本主義和共產主義，提倡建立基於團結而非衝突的社會秩序，號召營造以企業、勞工和政府協同合作為基礎的產業關係，這些理念不僅為義大利的法西斯運動所利用，也為西班牙、葡萄牙的準法西斯政權所利用，成為建立「社團國家」的理由。

一九七五年，佛朗哥死亡，西班牙的政治民主化終於啟動。幸運的是，西班牙的政治變革按照西歐國家的議會民主模式進行，成功轉型成為君主立憲制國家。一九八二年，年輕的西班牙首相、曾經是左翼社會黨領袖岡薩雷斯（Felipe González）意識到，他的目標是帶領西班牙戰勝落後，那麼，「舊的左傾意識形態是問題的一部分，而不是問題的解決方案。西班牙的未來不在於社會主義，而在於歐洲」。

第四節　葡萄牙：從歐洲的船頭到民主化的末班車

◎「如果世界更大，他們也會發現它」

在海港拉古什以西二十英里處，葡萄牙海岸線的末端是一片怪石嶙峋的海岬，俯瞰大西洋。這就是聖文森特角。這就是歐洲的船首，是歐洲大陸的最西南角。在中世紀，歐洲人對世界的有把握的認知以此為界。

以「歐洲的船首」而自豪的葡萄牙，與西班牙同屬伊比利亞國家，同屬抱殘守缺的天主教國家和君主專制國家。

葡萄牙在地理上位於歐洲的邊緣，在文化上位於文藝復興的邊緣，只能羨慕地看著威尼斯和熱那亞等城市的財富。這些城市壟斷了來自東方的奢侈品（香料、絲綢和珍珠）市場。

現代葡萄牙的疆界是一二四九年在國王阿方索三世（Afonso III）手中完成的。從十五世紀起，葡萄牙人在全世界快速推進，越走越遠，超過歷史上任何其他民族。他們沿著非洲西海岸南下，繞過好望角，於一四九八年抵達印度，一五〇〇年抵達巴西，一五一四年來到中國，一五四三年登陸日本。在十五世紀，葡萄牙全國人口僅有兩百萬，差不多只相當於南京這樣一座中國城市的總人口，但它的船隊的威懾力卻遠遠超過鄭和的大船隊。

歷史學家羅傑．克勞利（Roger Crowley）指出，首先將兩大洋連接起來並為世界經濟打下基礎的，是葡萄牙水手。這是一部範圍廣泛的史詩，涉及航母、貿易與技術、金錢與十字軍聖戰、政治外交與間諜活動、海戰與海難、忍耐、蠻勇和極端暴力。少數葡萄牙人──如發現好望角的迪亞士（Bartolomeu Dias）、從歐洲繞好望角到印度航線的開拓者達伽馬（Vasco da Gama）□□在幾名非同一般的帝國建設者──如國王約翰二世（John II）、航海家亨利王子（Prince Henry）□□的領導下，企圖摧毀伊斯蘭，控制整片印度洋和世界貿易。在此過程中，他們建立一個影響力遍布全球的航海帝國，開啟歐洲人地理大發現的偉大時代，西班牙、尼德蘭、法國和英國起而效仿。達伽馬時代的歷史開啟西方擴張的五百年，釋放出如今塑造今日世界的全球化力量。

歐洲競技場上沒有人預料到，葡萄牙這個處於歐洲邊緣的蕞爾小國，竟能向東方做一個大跳躍，將東、西半球連接起來，並建立起第一個全球性殖民帝國。達伽馬第一次在卡利卡特登陸時問道：「卡斯提爾國王、法蘭西國王或者威尼斯共和國政府為什麼不派人來？」這是一個合理的問題：為什麼只有葡萄牙能夠做得到？答案是，葡萄牙積累了數

十載的相關知識，並且在歐洲的船頭堅韌不拔地努力奮鬥，在這期間，探索成了國家政策。

作為海上強國的葡萄牙開創了多項第一，包括最早探險至非洲最南端好望角的莫塞爾灣，開闢通往印度的新航線，麥哲倫（Magellan）的首次環航地球等。

葡萄牙人用青銅大炮和強大的艦隊打破了亞非拉各地自給自足的體系，也將世界連接起來。他們是全球化和科學發現時代的先驅。他們的探險家、傳教士、商人和士兵奔波到世界各地。他們來到長崎和澳門、衣索比亞的高原和不丹的山巒。他們跋涉在青藏高原、沿著亞馬遜河逆流而上。他們一邊旅行，一邊繪製地圖，學習語言，「一手拿劍，一手拿筆」，記錄自己的發現。文藝復興時代最偉大的葡萄牙詩人卡蒙斯（Luis de Camoes）如此描繪跟他同時代的葡萄牙探險家們：「如果世界更大，他們也會發現它。」

在此過程中，葡萄牙人啟動無窮盡的全球交流，既有良性的也有惡性的。他們把火器和麵包帶到日本，把星盤和四季豆引入中國，把非洲奴隸運往美洲；運送茶葉去英格蘭，胡椒去新大陸，中國思潮和印度藥品去全歐洲；還把一頭大象送給教宗。世界各地的各民族第一次可以互相觀察、互相驚歎和描述。在日本畫家筆下，陌生的歐洲來客身穿碩大的氣球般鼓脹的長褲，頭戴五彩繽紛的帽子。僧伽羅人對葡萄牙人普遍的充沛精力和飲食習慣大感困惑，描述他們為「非常白皙和美麗的民族，帶鐵帽子，穿鐵靴子，從不在一處停留。他們吃一種白色石頭，喝血」。這樣的形象、印象和貿易交換為全球的文化、食品、植物、藝術、歷史、語言和基因留下巨大而深遠的影響。

葡萄牙在大航海時代處於領先地位，原因有三個。一是其疆域不大，且位於大西洋沿岸，三面為西班牙領土所包圍，這有效地保護了葡萄牙人不會因受誘惑而將財力浪費到歐洲爭霸戰爭中去，他們轉而致力於遠洋事業。

二是葡萄牙人從義大利人那裡得到較多的航海知識，在航海術和地理學方面在歐洲遙遙領先。葡萄牙政府對航海業提供穩定的、始終如一的指導和支持，使得葡萄牙人取得了對西班牙鄰人和競爭者的決定性優勢。葡萄牙的海軍力量占有壓倒性優勢。葡萄牙具有將艦艇編隊布陣的本領，且擁有先進的海軍火炮和射擊技術。

最後一個原因是葡萄牙土地狹窄貧瘠，農業出產有限，故而轉向海

外貿易，這個中國沿海的福建廣東人下南洋是一樣的道理。海洋貿易讓他們具有了商業頭腦，利用從美洲大陸源源而來的金銀供給作為資本，與東方通商。

達伽馬航行到亞洲，帶回的貨物獲得六十倍於航海費用的報酬。隨著葡萄牙商船和艦隊遍布全球，葡萄牙國王曼努埃爾（Manuel I）驕傲地接受了「衣索比亞、阿拉伯半島、波斯和印度的征服、航海和貿易之王」這一稱號。當時，葡萄牙人聲稱：「葡萄牙人作為海洋的主人，沒收任何未經許可便航行於海上的貨物，是完全有道理的。」

只有兩百萬人口的葡萄牙，卻能將自己的意志強加於高度文明的、擁有大得多的人力物力資源的亞洲、非洲和美洲的諸國家。葡萄牙的殖民地包括今日五十三個國家的部分領土，其官方語言葡萄牙語現今為世界第六大語言。葡萄牙的強盛只維持了一個世紀多一點，但取得輝煌成就，它締造一種新型態、形式靈活的帝國，以機動的海權為基礎，並創造歐洲殖民擴張的模式。

葡萄牙的強大與西班牙同步，其衰落也與西班牙同步。宗教改革讓尼德蘭和英國迅速崛起，葡萄牙逐漸失去海上霸權。一五八〇年，因皇室姻親的關係，葡萄牙被併入西班牙，直到一六四〇年才擺脫西班牙統治。一八〇七年，葡萄牙遭到拿破崙的法國軍隊入侵，次年被法軍占領，葡萄牙的布拉干薩王室一度遷都到南美洲殖民地巴西，一八一二年戰爭結束才返回。在此期間，葡萄牙為爭取巴西的支持，宣布葡萄牙與巴西地位平等，改國號為「葡萄牙─巴西─阿爾加維聯合王國」。一八二二年，巴西宣布獨立，三年後，葡萄牙承認巴西獨立，其殖民帝國風雨飄搖。

葡萄牙偉大的海軍統帥阿爾布開克雖然凶悍，卻始終堅持一種理想主義，勘察霍爾木茲城牆時，他宣稱：

> 只要有正義支撐，不要壓迫人民，這些城牆就足夠了。但如果葡萄牙人在這些地區不再信守諾言和維持人道，那麼驕傲就會掀翻我們最堅實的城牆。葡萄牙是個窮國，窮人貪得無厭的時候，就會變成壓迫者。印度的影響是很大的，我擔心有一天，我們今天作為武士的名望會消逝，那時所有人都只能說我們是貪婪的暴君。

葡萄牙的厄運被他不幸言中：因為貪婪而墮落，因為墮落而軟弱。而且，葡萄牙的衰落跟尼德蘭的衰弱不一樣：這兩個國家都掌握了數十年的全球海洋霸權，都因為疆域和人口有限而無法更長久地維持這一霸權。但是，尼德蘭有新教的觀念秩序打底，即便失去歐洲及世界的霸權地位，仍然擁有高素質的國民、運作良好的工業和商業體系，所以在二十世紀及二十一世紀，它一直是全球最富足和政治最穩定的現代國家。反之，被天主教牢牢捆綁的葡萄牙，一旦衰落，就是一場自由落體運動般的災難，它淪為歐洲最窮困的國家之一，經濟的困頓和政治獨裁形成惡性循環，一直延續到冷戰後期。

◎「貧窮但虔誠」的「新國家」：最後告別獨裁的歐洲國家

來自殖民地的財富讓葡萄牙本土失去了與其他實現工業革命的歐洲強國齊頭並進的動力。一八四〇年，當英國的工業革命接近尾聲時，葡萄牙全國僅有四台蒸汽機用於工業生產。直到一八八一年，也僅有三百二十八台，遠未達到工業化標準。這導致葡萄牙的工業產品競爭力低下，只能銷往農村和殖民地，因為城市中產階級以上的市場被外國產品牢牢把持著。工業產品缺乏利潤，又反過來抑制工業的發展。

葡萄牙沒有經歷宗教改革，也沒有經歷工業革命，近代以來也沒有經歷過哪怕是最初級的民主。二十世紀上半葉，葡萄牙與西班牙一樣進入漫長的獨裁時代，其獨裁時代的開端比西班牙早，終結卻比西班牙晚。無獨有偶，與西班牙一樣，天主教在葡萄牙為「準法西斯」的獨裁政權提供了支柱性意識形態。

一九一〇年十月五日，葡萄牙爆發革命，推翻了君主制，國王曼努埃爾二世（D. Manuel II）逃亡國外，葡萄牙正式成立第一共和國。但是，軟弱無能的共和國無法應對國內外的難題。一九二六年五月，葡萄牙發生軍事政變，卡爾莫納元帥（Carmona）上台，建立軍事獨裁政府。卡爾莫納治國無方，不懂經濟，找來經濟學教授薩拉查（Salazar）擔任其財政部長。由此，薩拉查走上現代葡萄牙的政治舞台。

薩拉查出生於葡萄牙中部內陸一個傳統而守舊的農村家庭，家境並不富裕，只能上免費的教會學校，在那裡接受了系統而完整的天主教教育。中學畢業後，考取科英布拉大學，本科學法律，研究生學經濟學，取得政治經濟學及金融學博士學位，並留校任教。「我十分清楚我想要

什麼以及我將往何處去。」他在財政部長的就職演說上的這句話，成為葡萄牙現代史上的轉捩點。

薩拉查拯救了葡萄牙的經濟，舉國上下一片歡騰──「安東尼奧，你是上帝派來拯救葡萄牙的英雄！」葡萄牙的天主教徒如此稱頌他。隨即，薩拉查於一九三一年組織「國民聯盟」，次年就任總理，隨後成為長期掌權的獨裁者。他讓葡萄牙在二戰中保持中立，卻跟納粹藕斷絲連──葡萄牙殖民地出產的戰略金屬鎢，經過里斯本運往德國。

作為一位接受過系統教會教育的經濟學家，薩拉查和同時代的天主教學者一樣，信奉「合作主義」。他在葡萄牙建立了既非典型的（即德、義式的）法西斯式的國家，也非共產黨的階級鬥爭式的國家，而是充滿學者氣息、理想主義和天主教氣息的合作主義（corporatism）國家。「合作主義」和社會主義相似，強調「社會正義」，反對階級鬥爭、反對廢除私有制，提倡各階級之間的團結合作，將一國的社會經濟按照不同行業組成各種各樣的利益團體（協會），由這些協會代表通過協商來解決問題。

「合作主義」哲學的基礎是天主教，天主教提倡和諧與合作的精神，教導人們尊重和維護上帝創造的「自然秩序」，而國家的任務就在於維護這種神聖的自然秩序。合作主義既反對破壞自然秩序的社會主義和無政府主義，也反對違背自然秩序的自由資本主義。

薩拉查在「合作主義」的基礎上還混入一些他自己和葡萄牙特有的哲學理念，比如葡萄牙獨特的民族主義──大航海時代的「偉大精神」以及根植於天主教文化的葡萄牙「光榮傳統」。

暴力機關也是「新國家」重要部分。薩拉查在「新國家」體制確立後，組建「國家情報與安全警察」，後更名為「國際和國家防衛警察」。該機構行使祕密警察職能，隨意對持不同政見者逮捕、審訊、羈押和處刑，讓葡萄牙人人自危。該組織從德國和義大利聘請教官，專門教授折磨人的技巧。相應地，薩拉查建立起媒體審查制度，一切未經有關機構處理的文字、圖像乃至廣播，都不能問世。許多藝術創作遭到篡改或封禁。一九三六年，准軍事組織「葡萄牙軍團」和「葡萄牙青少年」宣告成立。前者由狂熱的法西斯分子自願參與，類似於納粹早期的衝鋒隊；後者強迫在校中小學生參加，意在向青少年灌輸專制獨裁思想，類似共產黨的少先隊和共青團。

薩拉查的政治宣傳包括愛國主義、勤奮節儉、家長制等思想，努力

給國民打造一個「貧窮但虔誠」的自我形象；法多（一種葡萄牙民間音樂）、足球和法蒂瑪（一九一七年發生於葡萄牙法蒂瑪的「聖母顯現」事件）崇拜成為這種政治宣傳的有力途徑。天主教會是其倚重的力量，尤其是在以農村和小鎮為主的北部，天主教樹大根深──一九七二年，平均每五百人就有一名教士，教士對民眾有巨大的精神控制力量。

在白色恐怖之下，薩拉查安心地治理著這個西南歐偏安一隅的小國。在其統治的三十多年間，葡萄牙的經濟處於停滯狀態。直到二十世紀六、七十年代，葡萄牙仍是西歐最貧窮落後的國家之一，國民總體生活水平更像非洲國家而非歐洲國家──一九六六年，人均收入只有一百六十美元，嬰兒死亡率為歐洲最高，三分之一的人為文盲。在冷戰中，處於西方這一側的葡萄牙，堪與處於東方一側的羅馬尼亞相比，薩拉查跟羅馬尼亞獨裁者西奧塞古的統治手段也很相似。

薩拉查是一個奇特的獨裁者。在有生之年，殘酷迫害政治犯，壓制言論自由，極力保全自己的位置；但從不以權謀私，不貪汙，不受賄，也不給自己家族的人安插職務。獨裁幾十年，他還是過著普普通通的日子，衣食住行一點也不講究奢華。他穿戴簡樸，總是身著黑衣，儘管是葡萄牙的實際最高統治者，卻總是要求別人稱呼其「部長先生」。

薩拉查習慣於深居簡出，喜歡獨處，愛好記錄和分析以及冥想，睡前閱讀柏拉圖的《理想國》。終其一生，薩拉查沒有結婚。從方方面面看，他很像一個理想主義者和把心目中「理想國家」建設好的偏執狂，身上保留有天主教神父般的虔敬以及學者的思考方式和氣質。[3]

在對外政策上，葡萄牙獨裁政府無視戰後民族自決的潮流，堅持戰前的殖民主義政策，安哥拉、幾內亞比索、維得角群島、莫桑比克等殖民地先後反叛，由此爆發「葡萄牙殖民地戰爭」（一九六一至一九七四年）。葡萄牙為保衛其殖民地付出昂貴而血腥的代價：每四個到入伍年齡的葡萄牙男子中就有一個要應徵到非洲服役，長期的動員（總數二十萬人的軍隊派出了十六萬人）、大量的軍費（國家總預算的百分之四十四）、慘痛的犧牲（三萬多人傷亡），以及國內的嚴酷鎮壓，使政府大失民心。另一方面，葡萄牙幾乎所有海外殖民地都未能建立起民主憲政體制──若將澳門與香港相比，就一目了然。

薩拉查死後，其接班人卡埃塔諾（Marcello Caetano）無力維持局面。一九七四年四月二十五日，零點剛過二十五分，葡萄牙首都里斯本的無線電台突然播放起禁歌〈棕色之城葛蘭朵拉〉。當這首歌的歌聲自

電台響起，參與政變的「尉官運動」的青年軍官們立即行動起來，迅速控制里斯本市區的政府部門、廣播電台、郵局、機場和電話局，政變進行得果斷又成功，只受到了來自保安部門的少量抵抗。到了上午時分，人群如潮，歡呼士兵，並且把里斯本市花康乃馨插在軍人的槍管和坦克的砲管中。到了傍晚時分，卡埃塔諾向新軍事領導人投降，次日流亡國外，葡萄牙獨裁政權壽終正寢。

美國政治學家杭亭頓（Samuel P. Huntington）認為，葡萄牙的「康乃馨革命」無意中成為世界性的民主運動的開端，即二十世紀下半葉全球「第三波民主化」中的代表性事件。經歷了一年多的動盪之後，葡萄牙這場軍人政變沒有淪為人們擔憂的一九一七年俄國二月革命，葡萄牙的民主化步入正軌。接著，民主潮流席捲一系列天主教和東正教國家：一九七四年，葡萄牙前殖民地、南美洲最大國家巴西的軍政權開始政治開放過程。同一年，西班牙獨裁者佛朗哥死亡，西班牙民主化也啟動。也是同一年，東正教的希臘軍政權也告結束。在此後十五年中，這一波民主潮流變成一種全球性浪潮；大約有三十個國家從威權主義轉向民主政治。

若不算蘇聯解體之後仍未完成民主化的多個身處歐洲版圖的前加盟共和國（俄羅斯及白俄羅斯等），葡萄牙是最後實現民主轉型的歐洲國家，其現代化和民主化之路漫長而艱辛。不過，葡萄牙、西班牙和希臘這三個地中海沿岸國家相繼實現向議會民主的和平轉變。這是蘇聯崩潰、東歐劇變之前，歐洲最引人注目和出人意料的發展。

第五節　中南美洲：
在「伊比利亞遺產」的重壓之下

◎一個城市，圍牆兩邊，為何天壤之別？

諾加利斯市（Nogales）被一道圍牆分成兩半。如果你站在圍牆旁邊往北看，你會看到美國亞利桑那州諾加利斯市，這裡的家庭年平均所得約三萬美元，大多數十幾歲的少年男女都在學校唸書，居民享受政府提供的電力、汙水處理系統、公共衛生、治安等服務，不必擔心政府會侵犯他們的人身自由和私有財產。他們可以投票更換市長、州長、議員乃至總統。

圍牆南方的情況卻大不相同。墨西哥索諾那省諾加利斯市的居民，雖然生活在該國相對富裕的部分，但此地家庭的年平均收入只有美國鄰居的三分之一。大部分成年人都沒有高中畢業。母親必須擔心很高的嬰兒死亡率。道路狀況很差，治安更是混亂，匪徒橫行，政府腐敗。居民可投票，但選舉往往被操縱。

美國學者戴倫．艾塞默魯（Daron Acemoglu）和詹姆斯．羅賓森（James A. Robinson）在《國家為什麼會失敗？》一書中，特別舉出一分為二的諾加利斯市的例子，進而發出追問：一個城市的兩邊為何會有如此大的差異？他們的答案是：這是因為美國的制度比墨西哥乃至整個拉美國家的制度更有利於政治和經濟的成功。不同制度的根源在於早期殖民地時代北美和南美有不同的社會形成方式。

兩位學者指出，今日的美國遠比墨西哥或祕魯富裕，是因為它的經濟和政治制度為企業、個人和政治人物塑造了誘因。經濟制度塑造的誘因是接受教育、儲蓄和投資、創新和採用新科技等。政治程序決定了人民生活在何種經濟制度下，也決定了這個程序如何運作。比如，公民是否有能力控制政治人物，政治人物是否為公民選舉的代理人。總而言之，制度決定著國家的成功或失敗。

戴倫．艾塞默魯和詹姆斯．羅賓森是「制度決定論者」，他們認為制度是最終決定因素，並否定地理假說、文化假說等「無效的理論」。他們也否定了「文化假說的顯赫淵源」即馬克斯．韋伯的理論——宗教改革和它激發的新教倫理，在西歐現代工業社會的崛起中扮演關鍵角色。他們認為，「宗教、民族的倫理對於了解為什麼世界的不平等長期延續至今並不重要」——「英國的影響不是北美洲成功的原因」，儘管「作為英國前殖民地的美國、加拿大和澳洲確實繁榮富裕」，但「獅子山和奈及利亞等英國的前殖民地卻很貧窮」，可見「前英國殖民地的富裕程度差異極大，就像世界各地的富裕程度差異一樣大」。

然而，這個結論只能說明兩位學者的疏懶。制度並非天然形成，制度背後必然是文化，文化背後必然是宗教信仰。美國、加拿大、澳洲與獅子山、奈及利亞之間的巨大差異，不能證明韋伯理論的無效，反倒驗證韋伯理論的有效——若仔細考察這些國家的歷史淵源，就能發現兩種不同發展模式背後隱藏著托克維爾（Alexis de Tocqueville）所說的「民風民情」：在美國、加拿大和澳洲，來自舊大陸的白人新教徒移民占多數，他們整套移植新教倫理與資本主義精神，在普通法和權力受限的政

府的保護下，勤奮工作、簡樸生活、重視商業貿易、珍惜個人自由，即便這些地方後來取得獨立地位，也並未割裂此種新教傳統；反之，在獅子山和奈及利亞等前英國殖民地，並沒有占人口壓倒性多數的白人新教徒移民，其居民的主體仍是原住民，英國的統治是簡單粗疏的，只是引入現代政治框架，未能讓新教倫理與資本主義精神在地扎根，少數白人官員和技術專家並未打算在此地定居，當英國殖民者撤走之後，這些國家很快陷入混亂與貧困之中。

今天，來自「政治正確」的巨大壓力，讓學術界只是泛泛而談地反對殖民主義，不願指出中南美洲落後的根源是沉重的「伊比利亞遺產」。所謂「伊比利亞遺產」，包括獨裁制和天主教兩個互相依存的方面。

◎西班牙、葡萄牙的「劣質殖民主義」留給中南美洲的「天生缺陷」

十五世紀九十年代，哥倫布（Christopher Columbus）極力想說服自己和他的船員，古巴實際上是中國的一個半島。事實上，他們偶然發現了一片遼闊而具有地理多樣性的疆土，這是他們絕對沒有預料到的。

伊比利亞半島的帝國最早索取的疆土包括整個中美洲和南美洲、現代墨西哥、許多沿海島嶼，以及現在美國的部分土地。以現代地理政治角度看，這一地區現有十八個說西班牙語的共和國、說葡萄牙語的巴西和說法語的海地，以及若干說英語的加勒比海國家。

雖然並不是每個前英國殖民地都發展良好，但相當一部分前英國殖民地成為發達國家的典範。與之相比，西班牙和葡萄牙在中南美洲的前殖民地，沒有一個是政治穩定、經濟發達的國家。

美國政治學者法蘭西斯．福山（Francis Fukuyama）對美國和拉美的經濟發展狀況作了一個有趣的比較：一七〇〇年，在經過兩個世紀的殖民統治之後，拉美大陸的人均收入為五百二十一美元，這個水平同獨立之前的美國相差無幾—此時北美殖民地的人均收入為五百二十七美元。十八世紀，生產蔗糖的島國古巴遠比英國的美洲殖民地更富裕。然而，在接下來的三百多年裡，美國在經濟發展方面一直領先於拉美。二十一世紀初期，美國的人均收入已相當於拉美的五倍。

就拉美地區落伍的原因，學者們先後提出「地理說」、「制度說」

和「文化說」等多種解釋範式。就「地理說」而言，人們提出地理環境、自然資源、疾病威脅等因素，比如，生物地理學家賈德．戴蒙（Jared Diamond）在《槍炮、病菌與鋼鐵》一書中指出，中美洲相對落後，與該地區沒有豬馬羊等馴化動物以及小麥等高產農作物有關；全球發展問題專家傑佛瑞．薩克斯（Jeffrey Sachs）指出，拉美位於熱帶，面臨更多疾病威脅，且沒有可供利用的航運水道，無法擺脫「貧困的泥潭」。但是，這些因素固然重要，卻並非決定性的──以農產品而論，中美洲的玉米、豆類等產量也很高；以氣候而論，炎熱的希臘及義大利半島很早就不如了文明和富足的狀態。

就「制度說」而言，一種社會制度是經過長期的歷史演變形成的。詹姆斯．羅賓森在《落後之源》的第七章〈拉美的均衡〉中指出，現代拉丁美洲的制度反映了一四九二年之後西班牙征服者所創造的社會組織。西班牙人最初的興趣在於開採黃金和白銀，然後轉向收取貢金和賦稅。他們建立的殖民統治是一種高度獨裁的統治，政治權力完全集中在少數西班牙菁英階層手裡，他們制訂了一系列旨在剝削土著居民財富的經濟制度和一系列旨在鞏固自己權力的政治制度。

與之相比，在北美的英國殖民地，社會各個階層都有機會擁有土地，法律體系相對公平。私有財產得到保護，創造了一種安全的商業環境。經濟制度與政治制度有一種協同作用，形成良性循環：經濟制度賦予大多數民眾安全的財產權，相對民主的政治制度則為經濟制度的實施提供了有力的保障，確保有利於鼓勵投資和促進經濟進步的良好環境持久地延續。

就「文化說」而言，文化可以被定義為一個社會的信仰與價值觀。戴維．蘭德斯（David Landes）運用馬克斯．韋伯的理論，將拉美經濟表現欠佳的事實歸咎於它被強加的殖民傳統，也就是伊比利亞的專制和天主教。這種傳統「缺乏北美人所擁有的那種技能、公民權益、進取心和開創性。由於西班牙在民族精神上存在著溫順、從眾以及追求虛無等特點，所以它自身在上述方面都很落後，而在殖民擴張的過程中，它又將這種缺點傳播到了海外。」

殖民主義並不全然是「反動」的，殖民主義可區分為優質和劣質兩種。如果說英國人在北美的殖民統治相對優質，那麼西班牙人和葡萄牙人在南美的殖民統治就相對劣質乃至惡質。

拉美人不得不咽下西班牙和葡萄牙殖民者留下的苦果。在十九世紀

第一個二十五年中，拉丁美洲大部分地區贏得了獨立。一小部分享有特權的上層人士占據了有錢有勢的位置。除了少數例外，這些上層人士享盡昔日殖民體制下的利益，又在民族國家早期階段獲得更高的獎賞—他們原封不動地繼承了殖民者的遺產。新國家的獨立幾乎立即變得有名無實，古巴獨立運動領導人何塞．馬蒂（Jose Marti）貼切地斷言，占人口總數不到百分之五的上層人士創立了「理論上的共和國」—這就是作家奈波爾（V.S. Naipaul）所說的「自我殖民主義」。

對此，拉美人也有深刻反思。拉美獨立運動領袖西蒙．玻利瓦爾（Simon Bolivar）在《牙買加書信》中討論了西屬拉丁美洲在獨立運動中所面臨的困難。他認為，這一地區正在經歷的並不是美國和法國那樣的大革命（他對美國和法國革命的性質並未作出明確區分），而是比羅馬帝國的崩潰更為嚴重的一場歷史災難，他哀嘆說：「我們在獨立建國之後，過去的一切都蕩然無存了。」

◎中南美洲落後之源：伊比利亞獨裁主義和天主教蒙昧主義

福山承認，必須將「正式的制度」與「非正式的制度」作出區分，後者的重要性超過前者。所謂「正式的制度」，如憲法和法律；所謂「非正式的制度」，指一種內在社會習慣—這種習慣難以被察覺和衡量，而且通過由國家政策所提供的常見槓桿也難以操縱。這正是杭亭頓的觀念：文化和信仰在塑造政治結果的過程中發揮著核心作用。

若以美國為例，杭亭頓認為，清教徒文化在塑造美國的國家特徵以及隨後的美國式民主過程中起到了關鍵作用。這是一種「反制度主義」的立場，杭亭頓非常「政治不正確」地追問說：

> 如果十七世紀和十八世紀來到美國定居的不是英國新教徒而是法國、西班牙的天主教徒，那麼，我們看到的還是今天的美國嗎？答案是否定的：我們看到的將不再是今天的美國，而是魁北克、墨西哥或者巴西。

杭亭頓認為，美國的國家特徵不僅是由諸如憲法和法律體系所決定，而且根植於某種宗教和文化傳統（英國新教教義）之中。這是無可爭議的歷史事實。杭亭頓對於美國社會的這樣一種闡釋還得到布萊斯

（Bryce）以及李普塞特（Lipset）等學者的支持。

福山至少部分地接受該觀點。他發現，美國的政治體系能夠相對成功地處理社會矛盾並且聯合新的社會階層，建國以來只經歷過一次「政治秩序的崩潰」，即圍繞奴隸制度的存亡引發的內戰。（美國的政治秩序並未「崩潰」，只是「險些崩潰」，南北戰爭之後很快重建）拉美的情況則截然不同，自從獲得民族獨立以來，所有國家都無法持久地維持其政權的穩定性和連續性。

英屬北美殖民地擁有自治制度，這使得美國在制度連續性不受破壞的情況下實現國家獨立。原來的殖民地變成聯邦國家，而且各邦的邊界依然維持原狀，新建立的聯邦制度源於英國法律體制之下所確立的自治制度。相反，西班牙的殖民統治則更直接，權力更集中，留給拉美國家的自治空間非常有限。

當北美、西歐、東亞國家在二十世紀七十年代致力於改造自身經濟時，拉美國家都在幹些什麼呢？在此期間，多個中美洲國家（瓜地馬拉、薩爾瓦多及尼加拉瓜）都爆發了殘酷的國際戰爭，戰爭還對洪都拉斯和哥斯達黎加產生間接影響。阿根廷、厄瓜多爾、智利和烏拉圭的憲制政府被推翻。同時，「南錐體地區」國家的軍事政府無視最基本的法律和人權，打著保護西方文明的旗號暗殺數千名同胞。此外，獨裁軍事政權的不穩定性，即軍事政府同樣遭遇軍事政變，這種情形先後在玻利瓦爾、祕魯和阿根廷出現─所謂「維持社會秩序的正義力量」反而成了製造混亂的邪惡源泉。到了二十世紀七十年代中期，除了哥斯大黎加、哥倫比亞和委內瑞拉之外，所有拉美國家都處於獨裁政權的統治之下，這些政權幾乎全都是軍事政權。

在拉美國家，形形色色的獨裁者扮演著「國王」角色，對臣民的控制程度超過前宗主國西班牙和葡萄牙的君主。「我既不想要，也不喜歡動腦筋的部長。我想要的是只會寫字的部長，因為能夠動腦筋的只能是我。」他們喜歡權術，在思想意識上無責任感可言，其意志和狂想主導一切。為了統治，施用暴力而不受懲罰。

在拉美國家，軍隊作為唯一的真正的國家機構，成為最重要的政治力量。軍隊扮演了兩個角色，一方面保證秩序，一方面改換政府。拉丁美洲的軍隊一直維持著軍官人滿為患的狀態。軍隊不僅通過對政治的干涉來阻擋民主發展，還通過吞噬大量的國家預算造成經濟增長緩慢。

在拉美國家，天主教會與各式各樣的獨裁政府如影隨形。拉丁美洲

的天主教會跟西班牙、葡萄牙的天主教會一模一樣，是一種金字塔式的等級制度。教會中的最高職務與行政部門一樣，都與貴族相關或被他們占有。在財富、權力、榮譽和教育壟斷等方面，天主教會在十八世紀末期被視為西半球權力無限的機構。

拉丁美洲的天主教會是從拉丁美洲獨立運動中倖存下來的殖民地體制，得到民眾廣泛支持。由於高效的組織、能幹的管理機構，以及慷慨的信徒，教會繼續積累財富。十八世紀末期，教會在新西班牙某些州內控制的土地高達百分之八十。在農村地產和城市地產方面占整個國家不動產總值的一半以上。教會壟斷從小學到大學的教育。民眾與教會的接觸比與新政府官員的接觸更多。

天主教會內部也出現過零零星星的對自身傳統和政府獨裁體制的反思。但這些反思並沒有指向英美自由民主價值，而是汲取左翼馬克思主義意識形態來「改造」天主教，結果出現了「解放神學」，以及讓智利的經濟和社會走向崩潰的阿葉德（Allende）社會主義政府和祕魯的「光輝道路」等恐怖主義組織。南美為天主教貢獻的第一位也是唯一的一位教宗方濟各就是這樣一位極度危險的左膠，他對天主教的危害甚至超過歷史上那些花天酒地、紙醉金迷的腐敗教宗，因為最嚴重的腐敗、最徹底的腐敗乃是觀念秩序和精神、心靈秩序的腐敗。

伊比利亞獨裁主義和天主教蒙昧主義的固化結構，使拉丁美洲左右搖晃的改革、革命都徒具虛名，一番血腥殺戮之後，一切又回到原點，正是一幅「百年孤獨」的畫面。民意數據顯示，在拉丁美洲，「所有問題都依然如故，同民主政治文化相關都重要問題都沒有得到改善，民眾對政府的信任度仍然不高甚至有所下降，公民文化未見起色，法治意識沒有提高，對未來的期望值繼續增加」。人們紛紛走上街頭抗議，甚至出現極端化的反抗方式。

◎國家失敗的罪魁禍首不是美國，而是「內在的惡魔」

祕魯文學家尤薩（Mario Vargas Llosa）曾發出天問：「祕魯究竟是在什麼時候開始變得一團糟的？」這個問題已成為所有拉丁美洲國家人們心中共同的傷痛。拉丁美洲人民選擇了一條錯誤的發展道路，使得社會結構支離破碎，大好的發展時機付諸東流。他們忍受著強烈的不平等，很多時候都在遭受暴政的折磨，只能生活在虛幻的夢想之中。

然而，拉丁美洲知識分子宣洩的都是不滿、怨恨和嫉妒：「我們」的命運悲慘而不幸，這一切都是「他們」造成的，「他們」是「我們」失敗的根源。在很多人心目中，「他們」，即那些貪婪的剝削者、殘酷的掠奪者和無恥的害人蟲，指的是美國。當指責的矛頭被不公正地指向美國時，通常就會出現更離譜的觀點：不是完全否認發展上的差距，而是徹底地顛倒和呼喚成功與失敗者的角色。某些拉美知識分子宣稱，「他們」並不是勝利者，「我們」才是勝利者，因為「我們」掌握著比粗魯的物質慾望更為「高級」的「精神真理」。

對於拉美盛行的「反美主義」，身在同樣盛行「反美主義」的法國的政治哲學家雷蒙．阿隆（Raymond Aron）有過深刻的剖析。雷蒙．阿隆在《帝國主義的共和國：美國和世界（一九四五—一九七二）》一書中探究了被對手稱為「帝國主義」的體系在多大程度上促進或阻礙了窮國，即發展中國家的「起飛」：「十九世紀以英國為核心的「帝國主義體系」並未阻止日本起飛，同樣這個體系變成以美國為核心以後，也沒有阻止日本加入第一流國家的行列。不少國家和地區，如韓國、新加坡和台灣也是在世界經濟的背景下，採取自由方式，提供了高速發展的榜樣。」

雷蒙．阿隆直言不諱地指出：「拉丁美洲的知識分子喜歡把他們的一切不幸都歸咎於美國。但是在一九四五年以前，北美這個共和國對它的南方鄰國，並不怎麼感興趣。阿根廷在十九世紀是從倫敦而不是從紐約弄到資本的。法國知識界對巴西的影響超過美國。……斷言南美的不發達是北美高度發達的條件或代價，這是不對的。阿根廷也好，巴西也好，都不曾為美國經濟提供原料或必不可少的市場。南美洲國家的政局不穩，既不是美國佬造成的，也不是他們培育下來的；它們在軍人獨裁和脆弱的、寡頭政治民主之間來回搖擺，其根源在於這些國家的社會結構。」

雷蒙．阿隆認為，美國的拉丁美洲政策未必符合正義的定義，但美國只能無奈地在「壞」與「更壞」之間作出選擇。「一九四五年以後，美國曾替這些國家中的多數國家訓練軍隊，不管這些國家是否由軍閥執政。故而，美國實際上幫助了它本來討厭的政權維持下來。特別是不少中美洲國家，事態的發展導致了進退維谷甚至可悲的境地：不讓一些小暴君繼續在位，就得瞧著成立卡斯特羅式的政權。」其中最典型的例子是：彌爾頓．傅利曼（Milton Friedman）等信奉自由市場經濟的芝加哥

學派經濟學家，勉為其難地為智利的皮諾契特（Pinochet）政權制訂經濟改革方案，受到左派的嚴厲譴責。彌爾頓．傅利曼為自己辯護說，他並不支持獨裁政權，並堅信「自由市場經濟不可能持久，除非軍政府被一個信奉自由政治的民選政府所替代」，因為「自由市場經濟體系在自由社會中才能正常運行」。[4]

早在兩百多年前，拉美獨立運動最傑出的領袖玻利瓦爾就指出，拉美應當借鑑希臘、羅馬、法國、英國及北美的發展經驗。在危急時刻，它們都能夠「排除萬難，通過適當、公正、合理以及有用的法律手段來建立國家、維護和平」。其中，英國為玻利瓦爾提供了一種革命模式。為了確保西屬美洲革命能夠獲得成功，玻利瓦爾曾建議置於英國的保護之下，即便革命成功之後，「如果我們（通過攻守同盟的形式）和英國結盟，我們就能夠繼續生存，否則，我們必然會走向滅亡」。他主張學習英國、並與英國結盟，並非為了抵禦已不存在的外在威脅，而是為了讓西屬美洲國家驅除「內部惡魔」。

那麼，什麼是拉美的「內部惡魔」呢？如玻利瓦爾所說，在經過三百多年的殖民統治之後，該地區依然帶有「人類蒙昧時期」的特徵，依然表現出「很大的不確定性」、依然「處在無知和錯誤的狀態」。在拉美，正是這種「內部惡魔」使得「發展進步只是短暫的插曲，貧窮落後和社會排斥則是主旋律」。在朝著更高的目標邁進時，亞洲四小龍發展成了「智慧之邦」（smart state）□□儘管民主只是部分地實現了，看富裕卻是大部分民眾都能體驗到的事實。社會契約是這些國家的支柱，理想的發展成績源於其英明的國家政策。亞洲國家在競爭中不斷進步，拉美國家極力效仿但收效不大。針對「華盛頓共識」提倡的自由主義經濟模式，拉美國家還出現了抵制傾向。

作為一種觀念秩序及精神和心靈秩序，天主教和伊比利亞傳統很難像清教徒精神那樣有力地抵禦左翼社會主義和共產主義毒素入侵。以當代的拉美國家而論，石油儲量排名世界前列的委內瑞拉落到查維茲（Hugo Chávez）等準共產黨匪徒手中後，迅速淪為貧困且獨裁的流氓國家；玻利維亞原住民血統的總統莫拉萊斯（Evo Morales）執政十四年，其領導的「爭取社會主義運動」貪腐和舞弊成風，被民眾趕下台，避往墨西哥；巴西歷史上第一位通過選舉取得政權的左派總統魯拉（Lula），曾是反抗軍政權的工運領袖，執政後卻陷入多件腐敗案件，以至於卸任後被判處十二年重刑。這就是拉美的「內部惡魔」。

拉美的問題需要拉美人自己解決。正是因為對革命事業的全身心投入，使得玻利瓦爾有了一種深刻而痛苦的發現：事實證明，中南美洲所面臨的問題是難以解決的。今天的拉美政治人物不需要四處尋找根治拉美痼疾的藥方，玻利瓦爾早就開出了藥到病除的藥方──走英美的道路，「不僅需要培養和建立有助於降低政治風險的政治制度，而且需要打造能夠解決有效性與合法性缺失問題的可靠政治領導」。一場文化和精神的更新運動，掃除伊比利亞獨裁主義和天主教蒙昧主義，則是一切的開端。

---

1. 若望．保祿二世逝世後被尊稱為大教宗若望．保祿二世（Pope John Paul II the Great），是史上第四位及一千一百三十八年來首位被冠上「大教宗」（The Great Pope）頭銜的教宗。↩
2. 歐威爾對巴塞隆納「神聖家族教堂」的評價相當不堪：「它是世界上最醜陋的建築之一。教堂頂部的四個尖塔有如酒瓶一般。它是唯一倖存下來的教堂，據說它之所以可以形成下來是因為極具藝術價值。無政府主義者本可以毀掉它，卻沒有那麼做，這只能顯示他們品味粗俗。」實際上，這是建築大師高第耗費畢生精力的傑作，至今尚未完成。↩
3. 在一則「獨夫們最愛的食物」的軼聞中，描述薩拉查的文字如下：「薩拉查覺得自己對葡萄牙全心全意，根本沒時間娶妻成家。他平時吃的飯由管家負責。薩拉查對食物和酒的開銷非常克制，早餐只是咖啡或茶配白吐司，不加奶油也不配黃油。午飯先喝火雞碎肉湯或者魚骨湯，有時甚至是白菜湯。他最喜歡吃烤沙丁魚配眉豆，因為能夠勾起小時候貧窮的回憶，那時候家裡窮，一條沙丁魚還要和手足分食。」↩
4. 從一九五五年開始，芝加哥大學經濟系與智利天主教大學合作，為智利培養經濟學人才。從芝大返回智利的學生，鼓吹自由市場經濟，將其作為擺脫經濟停滯的方法。在皮諾契特政變之前，他們著手起草解決方案，後來方案為皮諾契特接受。一九七五年，彌爾頓．傅利曼應邀訪問智利，提出經濟改革建議，並與皮諾契特會談四十五分鐘。他並非皮諾契特的私人顧問，七天的訪問卻使他此後十年備受困擾，左派將其妖魔化為獨裁者的幫凶。一九七六年，彌爾頓．傅利曼獲諾貝爾經濟學獎，頒獎典禮現場之外有多達五千名抗議者。隨後，左派學生發起「用抗議與揭露把傅利曼從校園驅逐出去」計畫。在一些地方演講時，他「習慣」了從廚房或其他通道走上主席台，為的是避開前排的抗議者。由此可見，左派侵犯言論自由和學術自由無所不用其極，對不同觀點絲毫不寬容。↩

你們這些富足人哪，應當哭泣、號啕，
因為將有苦難臨到你們身上。

——《新約．雅各書》，5：1

第二章

法國路徑：革命的斷頭台為誰而設？

人權並非始於法國大革命……它實際上起源於猶太教和基督教。英國一六八八年發生了平靜的革命，議會把它的意願強加給了國王，它與法國的大革命不同。「自由、平等、博愛」——我認為他們忘了還有責任和義務。當然，後來很長一段時間也無博愛可言。

——柴契爾夫人（Margaret Thatcher），《唐寧街歲月》

一九八九年，世界面臨新一輪劇變之際，法國隆重慶祝法國大革命兩百周年。英國首相柴契爾夫人應邀前去參加紀念活動。

慶祝活動的規模極其盛大，柴契爾夫人諷刺說：「我想只有法國人或者好萊塢拍電影才會這麼做，遊行沒完沒了，還有閱兵，還上演了一出歌劇，在舞台上的顯要位置竟然放了一個巨大的斷頭台。」柴契爾夫人帶了一本第一版的狄更斯的《雙城記》送給密特朗總統——他是一名藏書家，非常喜歡這份禮物。但密特朗可能沒有理解柴契爾夫人用這本書委婉地表達的看法：法國大革命以自由為開端，卻以殺戮為結局，並不值得標榜。以倫敦和巴黎這兩座城市為代表的盎格魯–撒克遜圈與歐洲大陸，其精神傳統和觀念秩序是格格不入的。

早在一八九五年，德國憲法學家格吉歐．耶利內克（Georg Jellinek）就在《人權和公民權宣言》中指出，人權的確立，不是「法國時刻」，而是「美國時刻」；應歸功於美國的清教徒，而不是法國的革命者：「以法律的形式確立個體不可剝奪、與生俱來和神聖的權利的思想起源不是政治，而是宗教。一直被人們當成革命（一七八九年法國大革命）傑出的成果，事實上是宗教改革和鬥爭的果實。」

法國大革命不是現代世界的源頭。法國大革命，首先要革掉國王的命，其次是天主教會的命。身為天主教徒和保皇黨人、反對啟蒙運動的

哲學家約瑟夫．德．邁斯特（Joseph de Maistre）說：「法國革命具有一種惡魔的本質……我們這個時代有些人似乎已經被教育到仇恨上帝的地步。」革命時期，一切舊的東西都被視為與革命為敵。天主教會被革命者認為是對國家最大的威脅，是聽命於羅馬教宗的叛國者團體。在革命的血與火中誕生的由「無套褲漢」掌權的國家，不能再容許獨立集團在國家內部存在，特別是舊有的集團。國家的目標是將教會變成政府的一部分，沒收教會財產，將神職人員變成國家職員。一七九〇年二月，國民議會將一項義務強加於教會，規定每位牧師必須在布道壇上宣讀議會所有最新法令的文本。神職人員不再僅僅是上帝福音的傳道者，他們現在還必須成為這個革命國家的發言人。

美國歷史學家戴維森指出，法國十九世紀的歷史也可以視為革命者創建的世俗價值觀念體系與天主教會根深蒂固的宗教根源之間的鬥爭。與法國大革命如影隨形的是反教權主義。但事後來看，革命派承擔起教會改組的責任時，正遵循他們的革命邏輯進入一條非常危險的死胡同。他們試圖將教會納入革命政權，而他們過了好一段時間才明白教會是無法融入革命的「異物」。

唯有法國方能孕育出這樣大革命。俄國無政府主義思想家克魯泡特金（Peter Kropotkin）指出：「法國大革命，是由兩大潮流準備起來並完成的。一個是觀念的潮流，起於資產階級，想改組國家的政治；一個是行為的潮流，起於人民，各地的農人和工人，他們想對於他們的經濟情形，要有即刻的確定的改良。這兩大潮流又是有一個共同的目的；當兩大潮流會合起來連結起來要去實現這個目的時，在一定期間，兩大潮流彼此互相為助時；那結果就是革命。」托克維爾則指出，法國大革命不是一場出乎意料的（英雄或惡魔的）颶風，乃是眾多遙遠深層原因的結果，「大革命是從已往事物中自然產生的」。換言之，法國大革命自有其民族性根源、社會根源和思想根源，法國國王和天主教會這兩大革命的敵人，也是革命的幕後推手。

第一節　法國是怎樣錯過宗教改革的？

◎聖巴托羅繆日屠殺是法國大革命的前奏

法國國王路易十六為解決支持美國獨立戰爭而導致的財政危機，不

得不召開停止已久的三級會議，不料卻點燃了革命的導火索。第一等級的貴族和第二等級的教士，與第三等級的平民彼此為敵，大革命變成了一場血腥內戰。國王被剝奪了權力，國民公會成為最高權力機構，進而成立公安委員會和救國委員會這兩個超越法律的鎮壓機器。當革命向國外蔓延、歐洲強國興兵干涉之時，革命派宣稱「必須用恐怖手段對付敵人」。誰是敵人，當然由革命派說了算──他們就是反對共和國的「教會和國王的臣民」。

一七九二年九月二日，巴黎警鐘長鳴，各處柵欄緊閉，一場大屠殺開始了。卡爾默監獄、阿爾貝監獄、巴黎裁判所附屬監獄、福爾斯監獄中的囚犯，大部分是貴族和天主教教士，在三天中，全部被一個由公社支持領導的、約有三百人的行刑隊殺死。這幫人肆意殺人，神態自若。他們把神聖的法律制度變成了一場屠殺，一會兒充當審判官，一會兒充當執刑人。他們不像是在施行復仇，而像是以殺人為職業，毫不動心，毫不內疚地屠殺著，既有狂熱信徒的信念，又有劊子手的服從。不久之後，他們中的大多數人都喪生在自己掀起的風暴中，遭到同樣的暴力殺戮。

在大革命中遭到滅頂之災的天主教會，大概不會承認大革命期間的屠殺與兩百多年前的另一場屠殺有關：一五七二年八月二十四日，周日，聖巴托羅繆之日。巴黎的街巷潮濕異常，「就像是下過一場大雨」──一位路過巴黎的斯特拉斯堡市民如是說。他仔細一看才發現，街巷中流淌的不是雨水，而是鮮血。

這天夜晚，法國新教徒政治家、海軍上將加斯帕爾．德．科利尼（Gaspard de Coligny）[1]在位於貝蒂西街的府邸被天主教暴徒殺害。他被一柄長矛刺穿，屍體從窗戶扔到院子裡。對新教徒的屠殺蔓延到整個巴黎，全副武裝的士兵挨家挨戶搜查，一旦發現新教徒就拖出屋外，不經審判立刻處死。塞納河北岸及拉丁區幾乎全部胡格諾派顯要人物都被殺死。

在大屠殺中，新教徒死無全屍，屍體被拋至塞納河中。還有很多新教徒的屍體堆在廣場與十字路口，隨後被人用小推車棄至河邊。老弱婦孺，無一倖免。嗷嗷待哺的嬰兒被從母親的懷中奪走，拋至河中；全家老少滅門，主僕同遭毒手。婦女被開膛破肚，老人被刺穿喉嚨，兒童被拋至河中，男人被殘忍去勢，兇手嗜血狂熱。鮮血染紅塞納河河水。一位親歷者記載：「巴黎人在此後很長一段時間內都不吃河裡的魚，因為

河水已被完全汙染，屍臭撲鼻。」

這場屠殺持續了整整一周，死亡人數在前三天達到頂峰，後來雖有下降，但直到八月三十日周六仍有人被殺。巴黎約三千人遇害，外省十五個城市也發生屠殺，全法國罹難者總數達萬人左右。巴黎畫家法蘭索瓦．杜布瓦逃到瑞士，避免了殺身之禍，他的名為《聖巴托羅繆日屠殺》的油畫，反映的正是充滿暴力、仇恨、野蠻的殺戮場景。數百年後，站在這幅畫面前，似乎還能聽見空氣中回蕩著被割喉者的呻吟聲，殺人者的呼喝聲和火槍開火的聲音。

聖巴托羅繆大屠殺在法國歷史中的一系列黑暗時刻占有一席之地。一五七二年八月二十四日，是塑造近代法國的關鍵時刻。聖巴托羅繆大屠殺打破了新教徒抱有的改宗王國願望。法蘭西不再可能成為新教國家，法國從此與宗教改革擦肩而過。十六世紀六十年代初，法國新教徒的數量約為兩百萬人，及至宗教戰爭末期，減至一百萬人以下，在政治上成為無足輕重的邊緣群體。

另一個方面，作為法國國教的天主教會並非毫髮無傷的勝利者。很快，天主教會與總體上的天主教教義因有蒙昧主義之嫌而被送上了啟蒙運動的被告席。反教權的、世俗的、伏爾泰式的法國嶄露頭角，一旦大革命的導火索被點燃，法國天主教會首當其衝成為暴民摧毀的對象。殺人者的後代，慘遭更殘暴的革命者無情殺害。

◎胡格諾派的興起與失敗：法國的宗教改革功虧一簣

當路德率先在德語地區開啟宗教改革，其著作也被翻譯成法文，借助谷騰堡的新式印刷術，進入法國這個歐洲最強大的天主教國家。

法國國王法蘭索瓦一世（Francis I）的姐姐瑪格麗特被路德和喀爾文的著作所吸引，相信因信稱義的教義，並寫下許多記載宗教運動中最令人緊張的悸動的詩歌以及故事書《七日談》。瑪格麗特被許多宗教改革家們推崇，他們希望藉此擴大基督徒智識的範圍，以基督教的道德來浸潤人文主義。

法國新教徒最終追隨的不是路德，而是喀爾文。喀爾文的《基督教要義》發表後，法國的宗教改革超越了單個地追隨路德或慈運理的階段，在敵人面前變成一個堅固的重裝步兵集團，它圍繞一個宣言團結起來，這個宣言既是完備的教義綱要，又規定了禮拜的方式，還是一部道

德法典。它找到了一個領袖，這位領袖既是導師又是統帥。喀爾文是法國人──是他們中的一員；他不是操陌生語言的外國人；他不是祖國的敵人。喀爾文的固定住所位於法國疆界之外；但正是距離賦予他行動的自由，使他更受尊敬。他是針對「所有在法國的、為上帝喜悅的、被召喚為選民的人」寫作的使徒。

喀爾文將《基督教要義》獻給法王法蘭索瓦一世。敏銳的觀察者塔瓦內如此評論《基督教要義》的獻辭：

> 這個前言並非要代表宗教改革同國王辯論，而是將該運動呈現在他面前，讓他自己看清楚。當喀爾文直接對法蘭索瓦一世說話時，語氣堅定而高貴，平穩而莊嚴……他在平等的狀況下與平等地位的人交談。所有這一切都展現出一位基督徒民主派的形象，而不帶一絲革命派的影子。

喀爾文的《基督教要義》深深地吸引法國以及其他國家的信徒，「是因為它對羅馬天主教會對弊病和醜行作了最強烈的抗議，它包含了對上帝和人類應當如何履行職責的法典，它展現了純潔和高尚生活的理想，它向被召喚被揀選有信仰的人許諾了永恆的幸福。它同時既滿足了需要邏輯論證的理智，又滿足了需要激情支撐的心靈」。

法國各思想流派的人物都認識到喀爾文這位同胞的力量。朱爾．米什萊說：「喀爾文持續不斷地在精神上與殉教者們對話，置身這些殉教者中間，他自己也成了一個殉教者；他如此生活著，感到在他面前整個塵世都消失了，他調準了他最後的贊美詩，他整個的眼神都凝視著上帝的眼神，因為他知道第二天早晨他也許就得上火刑柴堆。」

短短十多年間，儘管遭受迫害，法國新教徒的數量令人驚異地不斷增長。許多天主教學者、神父和修士皈依了福音派教義，或是公開或是祕密地講道，由於他們知道天主教的內情，他們能夠生動有效地揭露教會的腐化。高等法院的逮捕令也無法阻止「日內瓦錯誤有害的教義」迅速傳播。在日內瓦和斯特拉斯堡等地受過教育和訓練的法國青年新教徒冒險回到國內，走遍法國。在天主教會密探的記錄中，可以看到宗教改革的思想如何沿著法國的大道和水路傳播。

一五五五年，法國新教徒開始組織教會，他們在地窖中祕密做禮拜，宛如羅馬帝國迫害基督徒的高峰期的基督徒。正是從這一年開始，

法國大批貴族和市民接受喀爾文的教義。

一五五九年，來自法國全國各地新教的若干牧師和長老在巴黎祕密召開法國新教教會第一次全國宗教會議，他們代表著全國六十六個教會。在會上通過法國新教教會的信仰告白，以喀爾文一五五七年草擬的一分簡短告白為基礎。天主教會用「胡格諾」（Huguenots，即德語的Eidgenossen，意為「宣誓結盟」）來稱呼這些喀爾文的信徒，他們也被稱為「結盟者」，而這些人的自稱「改革者」。

天主教會依附王權，背離聖經，在信仰和思想的層面上無法與宗教改革抗衡。新教信仰拉枯摧朽、深入人心，贏得了將近一半的貴族和三分之一的城市居民。胡格諾派在法國南部、西南部和普瓦圖、諾曼第以及阿爾薩斯、洛林擁有強大的前哨陣地。同時，新教吸引了婦女，它強調提高所有信徒的靈魂和智力，對婦女特別有吸引力。

法國胡格諾派信徒迅速提升的組織力量和經濟地位，令天主教會和朝廷感到不安。胡格諾派是辛勤工作的忠誠子民，他們工作高效，創造力強，在經商方面更為成功。他們的商店和作坊搶走大批生意，這也是天主教徒要求打壓他們的主要原因。在更高的層次上，這一要求被賦予充分的理由—在宗教方面持不同政見就是對國王的背叛。

在平靜的表象下，屠刀已悄然揮起。

◎廢除《南特敕令》、鎮壓胡格諾派是「法國最大的災難」

在法國，新教與天主教的鬥爭呈現為從一五六二年至一五九八年間的八場黑暗的宗教戰爭。暴力與屠殺的惡性循環，從上層階級延伸到草根階級。

宗教改革要求個人生活的淨化，這種淨化既與法國國王個人糜爛的生活習慣不符，也與法國宮廷驕奢淫慾的風格不合。在法蘭索瓦一世執政時期，法國政府對宗教改革者的政策總是在鬆疏的保護與嚴厲的鎮壓之間搖擺。亨利二世（Henry II）執政時期，法國政府和天主教會對新教徒的迫害加劇了。一五四七年，法國政府建立了審判異端案件的火刑法庭。一五五一年，法國政府頒布《夏托布里昂敕令》，規定可動用一切官方措施來捍衛天主教，將新教當作跟異教一樣邪惡的異端，「異端是具有傳染性的瘟疫，每一位臣民都要幫助政府鏟除這一禍患」。一五五九年，嗜好殺戮的亨利二世戲劇性地死去：在為慶祝女兒的婚禮而舉

行比武大會上，他意外被長矛刺中，不治身亡。

年僅十五歲、文弱多病的法蘭索瓦二世（Francis II）即位，王后正是來自蘇格蘭的瑪麗女王。瑪麗非常強悍，經過其運作，她舅父們的吉斯家族掌握了法國的實權。吉斯家族是狂熱的天主教徒，鎮壓新教徒毫不手軟。巴黎高等法院設置四個刑事法庭，專門審判異端分子。王室頒布新法令，凡是舉行過新教祕密集會的房屋均要夷為平地，所有組織非法集會的人都要處以死刑。

在如此嚴峻的情勢下，法國的胡格諾派教徒來到日內瓦，請教喀爾文是否可以武力反抗。喀爾文拒絕承認武裝反抗的合法性：「如果在這種造反中流了一滴血，那麼就會血流成河；與其為了嫉妒及其福音的事業而引致這種醜聞，還不如我們大家都死去。」受喀爾文的這一立場的影響，很多胡格諾派信徒遭受屠殺時如同待宰的羔羊不作抵抗。也有少數胡格諾派信徒奮起反抗。

不久，年輕的國王法蘭索瓦二世突然病倒並去世。瑪麗王后成為寡婦，回到宗教改革如火如荼的蘇格蘭，企圖用暴力消滅新教運動，讓蘇格蘭重新回到天主教的懷抱，與她展開殊死鬥爭的正是在蘇格蘭眾望所歸的新教精神領袖約翰．諾克斯。

在法國，繼位者是年少的查理九世（Charles IX），來自義大利的太后凱瑟琳．德．麥地奇成為攝政，掌握實權—正是她參與策畫了聖巴托羅繆大屠殺。

新教與天主教的鬥爭持續至查理九世的下一任國王亨利三世（Henry III）的年代，變成「三個亨利之間的衝突」。所謂「三個亨利」是指持中庸路線的國王亨利三世、天主教領袖第三代吉斯公爵亨利、胡格諾派領袖波旁的亨利親王。由於吉斯公爵亨利煽動極端的天主教徒組成天主教團，公開反對亨利三世，亨利三世下令將其謀殺。吉斯公爵亨利被殺後，法國國內情勢更加惡化，統治巴黎的「十六人委員會」號召「誅殺暴君」，亨利三世不久即遇刺身亡。隨後，雙方的殺戮愈發殘酷。「啊，巴黎！」一本巴黎出版的政治小冊子哀嘆說，「已不再是巴黎，而是野獸的黑漆漆的山洞；是西班牙人、瓦隆人和那不勒斯人的城池，是強盜、殺人犯和刺客的避風港、收容所……」

一五八九年時，唯一生存的波旁亨利名正言順地繼承王位，是為亨利四世（Henry IV）。然而，極端天主教徒不承認其王權，誘使西班牙出兵相助。亨利四世發現，法國大部分人民仍是頑固的天主教徒，無法

容忍身為新教徒的國王統治他們，為了保住王位，他放棄新教信仰，於一五九三年宣布信奉天主教，次年風光地進入巴黎，正式登基，創建波旁王朝。

一五九七年，法國新教教會委派四名代表到巴黎與亨利四世談判。曾是胡格諾教派首領的亨利四世，儘管改信天主教，但對胡格諾派的境遇深表同情。雙方達成《南特敕令》，即法國新教徒的憲章。該憲章包括九十五條總體性條款及五十六條具體條款，確保國家每個地方都擁有完全的良心自由權，任何人不得因其宗教而受到迫害或侵擾。新教徒被給予完全的公民權和保障，可以進入一切大學、學校和醫院，可以擔任一切公職。新教徒可以擁有他們的教會會議，被允許開會討論政治問題。法國政府承認新教徒對兩百個城鎮的控制權，包括擁有民兵武裝的權利。

一六一〇年，亨利四世遇刺身亡，法國再一次陷入戰爭的血雨腥風之中。許多胡格諾派信徒逃到鄰近國家甚至美洲新大陸。一六二八年，胡格諾派最後的根據地拉羅舍爾被攻占，這是零星戰鬥中最嚴重的一次。次年，胡格諾派在法國全面崩解，隨後以獨立教會的形式生存下來。

一六八五年，自稱「太陽王」的法王路易十四（Louis XIV）頒布《楓丹白露敕令》，廢除《南特敕令》，宣布新教在法國境內為非法。占法國人口多數的天主教徒狂熱支持這一決定，稱之為「我們這個時代的奇蹟」、「以前從未有過這樣勝利的喜悅」。聖西門寫道：「從來沒有過這麼一致的好評……國王聽到的全是溢美之詞。」

然而，這是一個愚蠢的決策。伏爾泰將其稱為「法國最大的災難之一」（當然是在法國大革命發生之前），其結果是「完全違背了初衷」。數十萬信仰新教的胡格諾教派信徒大舉外遷，多是紡織工人、造紙商和其他工匠，將在法國居壟斷地位的技術帶到英格蘭和德意志；銀行家和商人帶走了資金；印刷工人、出版商、造船商、律師、醫生及很多牧師逃離。四年內，海軍有八千到九千人，陸軍有一萬到一萬兩千人，還有五百至六百名軍官，逃到尼德蘭，極大增強了路易十四的敵人威廉三世的軍隊實力。三年後，當威廉三世取代被趕下台的詹姆斯二世成為英格蘭國王時，其軍隊實力已是法國的兩倍。圖爾和里昂的絲綢行業遭到嚴重破壞，像蘭斯和盧昂這樣重要城鎮的工人數量銳減一半。

反之，新教國家很快意識到流亡者的價值。尼德蘭即刻給他們公民

權利，並免除三年賦稅。勃蘭登堡議員弗雷德里克．威廉在《蘭特敕令》廢除不到一周就頒布法令，邀請胡格諾派來定居，這些流亡者帶來的工業企業對柏林及普魯士的崛起做出了重要貢獻。

對宗教信仰自由的剝奪和對新教徒的迫害，是法國在近代化的門檻上邁出的致命的錯誤一步。此後四百年，法國接踵而至的悲劇遂不可避免。

◎法國的天主教化、絕對君主專制和中央集權制的建立

波旁王朝的開端，以偏狹、極端的天主教教義的勝利為顯著特徵。這是十七世紀最具諷刺意味的事件之一：一方面法國絕對君主專制和中央集權制度得以確立，法國君主的名望不斷提升，以至於成為整個歐洲最有權勢、聲望最高的君主；另一方面，伴隨而來的是天主教的復興和宗教上的不寬容，新教在法國日漸邊緣化，法國社會內在的活力日漸枯竭。

年幼的路易十四曾經歷由法院貴族和資產階級領導的「投石黨運動」，跟隨朝廷逃離巴黎。這段如驚弓之鳥般逃亡的經歷，讓他執政後致力於加強王權、削弱高等法院的權力並鉗制貴族勢力。

一六六一年，路易十四親政。他事事躬親，稱自己從事「國王職業」。剛一上台，他就判處財政總監福凱終身監禁，然後打擊高等法院的權威，把一切介於君主和庶民之間的、承上啟下的權力機構撇在一邊，加強專制王權。

路易十四推行科爾伯的重商主義政策，大力修建基礎設施，降低稅率，獎勵工業生產，積極從事對外貿易，造成法國經濟的繁榮。同時，他慷慨贊助文學藝術和科學，成立法蘭西科學院、法蘭西建築科學院和法蘭西戲劇院，興建華麗堂皇的凡爾賽宮。法蘭西宮廷成為歐洲富庶、高貴與時尚的樣板。

路易十四擁有一支自羅馬帝國以來歐洲人數最多、最強大的常備軍。一六七二年，法國陸軍人數達到十二萬；一六九〇年，超過三十萬，幾乎相當於歐洲其他國家軍隊人數的總和。依靠這支軍隊，路易十四打敗了法國傳統的敵人普魯士和西班牙，與諸多歐洲國家結盟，法國成為歐洲大陸唯一強權。

在宗教領域，路易十四在紅衣主教們的幫助下成為絕對專制君主，

又竊取「教會的保護者」的地位。他大力推行「君權神授」思想，宣稱「朕即國家」，樹立起無上的權威，深信「我應該成為上帝的使者，讓所有臣服於我的人按照上帝的教導行事」。他的國家概念是「一部法律，一個國王，一個上帝」，將天主教奉為國教和唯一合法的宗教，不能容許任何政治異見和不同教派的存在。

在外交上，路易十四為了與新教的英國爭霸，竭力主張歐洲應當回歸天主教至上的傳統。同時，他又與羅馬教宗爭權奪利甚至兵戎相向，表明唯有自己才是正統觀念的捍衛者，由此重申古代法國乃「最虔誠的基督教王國」。

在路易十四執政的五十五年裡，打了二十二年仗，法國一度稱霸歐洲，這一時期被伏爾泰稱為「路易十四世紀」。然而，路易十四的窮兵黷武和揮金如土，導致法國陷入嚴峻的財政危機中，他的後代無力整頓他留下的爛攤子。費內隆在路易十四駕崩前夕抱怨說：「整個法國就是一個令人巨大的、荒涼的、缺乏供給的醫院。」其繼任者路易十五的情婦龐巴度夫人評價這種統治的後果道：「在我們死後，哪管洪水滔天。」

法國是歐洲大陸最早成形的中央集權、絕對君主專制的大國。當國王和天主教會聯手鎮壓了宗教改革運動之後，國王、貴族和教士沉浸在勝利的喜悅中，越發專橫腐敗。他們意識不到，法國喪失了數十萬勤勞睿智的新教徒人口，法國與英國之間的百年競爭，天平已向英國一邊傾斜。

很多法國人認為，路易十四時代法國的強大來源於中央集權模式。但托克維爾反駁說，表面上，中央集權很容易讓國家表現得秩序嚴明；但實際上，這種良好秩序讓整個社會處於昏睡狀態，「一句話，中央集權長於保守而短於創新」。[2]

法國更失去了新教倫理帶來的資本主義精神，特別是基督新教帶給尼德蘭、英國和大洋彼岸年輕的美國的法治、個人自由與秩序的平衡、私有財產的保障以及孜孜不倦的創新精神。歷史學家布勞岱爾（Fernand Braudel）認為，法國對包括農業技術、造船業、武器等新事物和多種經濟活動缺乏敏感，是受法國的地理位置的牽累，「法國的落後不但與其地處歐洲中心有關，更重要的恐怕還在於它自身的地理結構。往昔的法國土地遼闊廣大，經濟生活勢必處於四分五裂的狀態；這也說明這個國家儘管門戶洞開，而任何外族入侵卻進展緩慢。同樣，法

國地處交叉路口，儘管各種外來文化都在這裡匯聚，但進展十分緩慢，無論在藝術觀念方面，或是物質財富方面，莫不如此。」但是，地理決定論其實並不成立：法國的落後不是因為疆域廣大，美國的疆域難道不比法國更廣袤嗎？為什麼美國人的政治、經濟、文化各方面生機勃勃？比地理因素更重要的，是一個民族的精神氣質，而決定其精神氣質的乃是其宗教信仰。

第二節　地獄之門就在天堂之路的隔壁

◎為什麼大革命發生在法國而非英國？

法國大革命是法國的王公貴族、天主教會及啟蒙主義者聯手打造的歐洲歷史上空前的暴政。在英國作家狄更斯的小說《雙城記》中，法國貴族草菅人命、凶殘暴虐，讓人毛骨悚然。統治階層認為他們的體制穩如泰山，殊不知整個法國如同即將噴發的火山，啟蒙主義為人們砸爛舊制度壯了膽──既然可以不信上帝，又怎麼會尊重國王和教會？

舊制度的危機首先應視為君主政體、天主教會和思想觀念的危機，更具體地表現為財政危機和經濟危機，威廉．多伊爾（William Doyle）在《法國大革命的起源》一書中說：「經濟危機將民眾推進政治領域，這是數代人所經歷的最嚴重的經濟危機。」

這場大革命為什麼在法國發生而沒有在英國發生？英國法學家福蒂斯丘（John Fortescue）認為，這是因為英國有憲制，法國沒有憲制。英國經過宗教改革完成政教分立，拒絕宗教改革的法國是政教合一。在英國憲制之下，國王成了一個「天使般的角色」，這並非說英國國王在人性上比法國和其他國家的國王更善良，而是英國國王不再擁有作惡的能力或權力，英國國王只擁有「負權柄」，即為國民服務的權柄──英國國王不能在宗教和精神層面對民眾指手畫腳，在英國式的「政治且王室的統治」中，國王提供的正義比較得體，人民「按照他們自己希望的那樣獲得正義」。

再次，在英國，國王受到法律制約，如阿奎那所言「王乃是為了王國而設立，而非王國為了王而設立」。反之，在法國，「純粹王室政府」可以盡行「邪惡之事」──比如：法國國王不容忍臣民自己製鹽來吃，除非他們從國王那裡用國王單方面制定的價格買鹽（《鹽鐵論》之

後的中國也是如此）。即便窮人寧可不吃鹽，也不願意花昂貴的價錢向國王買鹽，他馬上被迫以國王的定價，購買他家裡所供養的全體成員按照人頭配額的鹽。

英國平民有《大憲章》保護其基本人權，而法國平民百姓中若誰被指控犯罪，不是像英國人那樣被召喚到普通的法官面前，而是常常在君主的密室或別的私人場所被審訊。一旦被定有罪，就不再需要任何形式的司法審判，直接被裝進一個口袋，在夜間由憲兵長官的手下人把他投進河裡淹死。

福蒂斯丘進而比較了法國和英國的窮人的生活狀態，「憑著他們的果子，就可以認出他們來」：

> 在法蘭西，是一幅窮困潦倒的畫面，人們生活在苛捐雜稅的壓力下，不能自由享有其所有，隨時遭受國王的侵奪。他們掙扎在土地上，穿著粗麻布，光著腳流浪，吃不上肉。在英格蘭，即便是窮人也擁有烤牛肉和自由，人民享受著勞動成果，吃的是肉食，穿的是羊毛品。

福蒂斯丘引用聖經《申命記》的經文形容說，英國人的生活是上帝「對這塊正義而溫順的土地的賜福」，法國人的生活則是上帝「對暴政的詛咒」。

法國大革命的發生，更有其思想根源。對法國大革命持肯定態度的歷史學家喬治．勒費弗爾（Georges Lefebvre）指出：「革命行動發生於精神領域。」也就是說，法國大革命不僅是一場權力和財富的「乾坤大挪移」，更是一場「想像的革命」和「觀念的革命」。主導法國大革命的，不是在會堂中發表長篇大論的革命領袖，也不是在街頭衝鋒陷陣的暴民和殺手，而是並未實際參與其中的人，是法國啟蒙運動的巨人們──盧梭（Jean-Jacques Rousseau）、伏爾泰（Voltaire）以及「百科全書派」的學者、哲學家、詩人們。

英國思想史家以賽亞．伯林（Isaiah Berlin）在為邁斯特的《論法國》一書所寫的導言中，特別引用俄國革命者亞歷山大．赫爾岑（Alexander Herzen）對法國大革命的評論：赫爾岑認為，一七九二年的人與眾不同，就在於他們同整個舊制度絕裂的徹底性──

> 他們不僅譴責它所有的罪惡，而且否認它的一切優點。他們不想保留任何東西，他們要把罪惡的舊制度消滅得一乾二淨，以便建立一種全新的、純潔無瑕的制度。他們不想做出任何妥協，他們不想讓自己建立的新國家，對作為地基的廢墟承擔任何舊債。這就是「十八世紀哲學家的天上之城」。

劍橋學派學者波考克（J. G. A. Pocock）指出，英格蘭的「普通法」具有島國特質，它作為一種歷史傳統，也就是「古老憲法」，通過一代代的教育與文化傳承，深入到英國人心靈深處，使他們擁有一種「普通法心靈」，相信「普通法保障個人自由權利，這是英格蘭自古以來神聖而不可侵犯的傳統，沒有任何力量可以改變」。換言之，不論是封建法、教權或君權，都不能凌駕於英格蘭的古老憲法之上。從十七世紀初以降，歷經清教徒戰爭，直到光榮革命結束，將近一百年的政治紛擾，都圍繞著「古老憲法」是不可妥協、不可侵犯、絕對自由的爭論之中。「人生而自由」這句話在英國，不是哲學啟蒙家的理想烏托邦，而是紮紮實實地根植由法律與習俗交織的社會共同體之中。

英國人有值得保守和發揚的傳統，英國人珍惜且活化其傳統；反之，法國人認為他們的不幸與災難都來自於傳統，要全盤推倒重來。正如伯林所說：「在人類建設的實證主義和樂觀主義時期，人們高傲地宣稱，我們馬上就能運用經濟或社會手段，消除一切弊病，但是到頭來卻歸於無效。」由此，伯林發現了法國大革命和俄國革命之間的血脈關係，「馬克思主義中更為嚴酷和狂暴的一面，都可歸因於人類希望認識這些醜惡面的願望」。

◎法國大革命是「文人」的革命

托克維爾晚生了半個世紀，沒有經歷法國大革命，卻親身經歷了二月革命—二月革命是大革命的延續，也是縮小版的大革命。[3]托克維爾總結出法國大革命的一個重要特點：大革命爆發之前，文人在思想上準備好了點燃法國社會這堆乾柴的火柴，這火柴就是啟蒙思想。法蘭西民族疏遠自身的事務，厭倦了它自身的制度，又無力去改革它，同時，它又是所有民族中最具文學色彩，對高度文明最欣喜若狂的民族。這種精神分裂症的情形，解釋了知識分子怎樣成為一種政治權力並最終成為

「第一號權力」的。

美國學者格特魯德．希梅爾法布（Gertrude Himmelfarb）指出，在十八世紀中葉，希望取代國王和教士來統治法國的，是一批相信人的絕對理性精神的文人們，這一特殊事件「最終確定了法國大革命的地位、發端和性質」。這批文人乃至「哲人」相信宗教的社會效用是「似是而非的」、「矛盾的」、「落後於他們對社會的思考」，這源於他們不能在世俗信念基礎上產生一個有機而整體的社會觀念。他們具體的政治觀點南轅北轍，但在一個最普遍的觀念上是一致的：應該用簡單而基本的、從理性與自然法中汲取的法則來取代統治當代社會的複雜的傳統習慣。所謂十八世紀的法國的政治哲學，就包含在這個唯一的觀念之中。

在法國，看似高尚的文學和哲學居然成為災難的源頭。每種公眾激情都喬裝成哲學；政治生活被強烈推入文學之中，作家控制了輿論的領導，一時間占據了在自由國家裡通常由政黨領袖占有的位置。作家們不僅向進行這場革命的人民提供思想，還把自己的情緒氣質賦予人民。當國民終於行動起來時，全部文學習慣都被搬到政治中去。那時連政治語言也從作家所講的語言中吸取某些成分：政治語言中充滿一般性的詞組、抽象的術語、浮誇之詞以及文學句式。這些新品格與法蘭西性格的舊底子完全混為一體。法國人在政治方面崇尚普遍思想，崇尚體系，崇尚誇大其詞，這種喜好與「文學精神」相關聯。

法國的文學之士走得太遠了──他們用抽象的體系及「簡單而基本的規則」代替一個迅速變動的複合體和古老制度。這種語言風格和模式，日後成了喬治．歐威爾所思考的語言與實際嚴重脫節的「新語」的範本。

政治需要以法律來約束和規範，政治不能由文學來操縱和引導。法國人偏偏迷戀於「政治上的文學精神」。托克維爾本人也具備濃烈的文學精神，他的政治學著作因而擁有史詩般蕩氣迴腸的魅力；不過所幸，他從未讓這種精神壓抑其理智的政治判斷。托克維爾發現，法國人疏遠於自己的公共事務，喪失了經驗，受制於制度，卻無力改變它們，與此同時，法國人又是世界上最具文化修養、最崇尚智慧的民族。能想到這些就很容易理解，作家何以凝成一股政治力量，而且最終成為了領導力量。他對法蘭西民族的這種「政治上的文學精神」深懷警惕：

> 它所追尋的是新奇巧妙的事物，而非真理：喜歡有趣的圖像，勝過實際的目的；欣賞舌燦蓮花的表演，而不顧後果為何；憑藉印象來判斷事物，而非仰賴理性。

這種「政治上的文學精神」精神貽害至今，它是各種形形色色的左派的共同點—左派和不自覺地受到左派思想觀念支配的人們，經常拿美學標準套用於政治及道德判斷。

法國大革命不僅是「文人」的革命，更是「邊緣文人」的革命。法國大革命及法國之後的歷史進程被那些對社會充滿仇恨的「邊緣文人」所把持，他們本已一無所有，熱衷於破壞和毀滅，興高采烈地觀賞火焰和鮮血。此種模式也成為左派革命的阿基里斯之踵（Achilles' Heel）□□蘇聯獨裁者列寧（Vladimir Lenin）和史達林（Joseph Stalin）、中國獨裁者毛澤東、越南獨裁者胡志明，在階級身分和人格特質上都如此同構，用歷史學家余英時的話來說，都是「打天下的光棍」。

相比之下，在英國，並沒有一個法國式的「知識階層」——一個有組織的、持不同政見的、有潛在革命傾向的知識分子階級，大多是無神論者。法國的文人階層跟中國的士大夫很相似，四體不勤、五穀不分，一屋不掃而掃天下。而英國擁有按照他們本身的「節奏」行事的思想者、作家、傳道者和改革者，很多人在信仰上是新教徒，在職業上是小業主或莊園主，身體力行、心靈手巧、研究園藝、騎馬狩獵、性情溫和、舉止從容、尊重傳統、講求實際。法國文人所仰賴的法語，汪洋恣肆、絢爛多姿；英國中產階級使用的英語，簡單平實、素面朝天。兩種語言背後是不同的民情，不同的民情背後又是不同的信仰、不同的觀念秩序及精神、心靈秩序。

對於英法兩國的文人及思想傳統的差異，十八世紀後期的美國人有敏銳的觀察和比較。美國人繼承英國憲制，獨立革命發生數年前，這個新國家的國父們就對沿襲自英國的代議制政府很熟悉了。他們不是誇誇其談的旁觀者，而是有豐富實踐經驗的政治家。其中，漢密爾頓（Alexander Hamilton）是把實踐經驗、對傳統和歷史的連續性的尊重以及政治想像力結合得最好的人。他把美國看作一個與英國共享同樣的意識形態和經濟紐帶的商業帝國。作為華盛頓的副官，他親身參與了反抗英國的獨立戰爭；但他並不仇恨英國的一切，而將英國的大部分遺產精心保存下來。在托克維爾之前，漢密爾頓是最早對抽象政治哲學（特

別是法國的沒有受過代議制政府經驗補充的政治哲學）表示警惕的美國人之一。他認為，「好的政府」應該是「抉擇與反思」的、不斷創新的政府。他很看重政府的持續性以及堅固與穩定的制度，對那些沒有經驗教訓的幻想之士表示擔心，強調「經驗是人類判斷力最少犯錯的向導」。

美國第二任總統約翰．亞當斯（John Adams），曾赴法國促成締結美法結盟。在巴黎期間，亞當斯經常宴請有名望的法國知識分子，他發現，這些法國知識界的名人博學通識，但總是沉溺在自己的幻想中，對如何治理政府完全無知，「法國的哲學家們對於經驗和常識的缺乏令人震驚」。他們對於持續的民主制度的創造沒有任何貢獻，事實上是在把歷史推向後退。他們需要的是即時性的完美，「他們是把一件完整的衣服割裂開並撕成碎片，不留下一根完整的細紗」。他們所發明的「空想的方案」已經延緩人類進步狀態整整一百年了。亞當斯毫不掩飾對法國的烏托邦理論家們的輕蔑，這些人大都相當不堪：伏爾泰是「撒謊者」，盧梭是「紈褲子弟」和「好色之徒」，達朗貝爾是「寄生蟲」和「蝨子」，杜爾哥是「缺乏判斷力和實際經驗的政治家」，孔多塞是「騙子」和「白癡」──孔多塞如果僅僅是一位哲學家，那就很好；但他作為一位立法者，則非常危險，會摧毀他自己追求的道德理想。孔多塞日後恰恰成為法蘭西第一共和國憲法主要起草人之一，他專門設計了一套看似精密的投票方法，後世稱之為「孔多塞投票法」。然而，在大恐怖期間，孔多塞這位革命元勛卻被更激進的革命派逮捕關押，慘死獄中。

◎法國大革命是敵基督的革命

法國的文學之士將天主教會當作首要敵人，他們以滔滔言辭攻擊天主教會，最後在革命者那裡轉化為對教士的屠殺和對教堂的破壞。啟蒙思想家們的信條分為兩部分，「一部分包括關於社會和民事、政治法律準則所有新的或革新的觀點」；另一部分「是與教會為敵，他們攻擊教士、教會等級、教會機構、教義，而且為了更徹底推翻教會，他們還想將教會的基礎連根拔掉」。從某種意義上說，天主教的遭遇多半是其咎由自取，在法國「天主教之所以激起這樣強烈的仇恨，並非因為它是一種宗教教義，而是因為它是一種政治制度」。

神學家保羅．田立克（Paul Tillich）認為，天主教會確實存有法國的文學之士所攻擊的那些醜陋惡習——正如路德所說，「教宗的神權是一種魔化的要求，實際上是敵基督者的要求」，路德不是批判某一個教宗的缺點，而是批判教宗成為基督的神權代表的地位，教宗和天主教「以這種方式敗壞了靈魂」。這是天主教腐敗的根源。

法國的文學之士對天主教的攻擊並不比路德和喀爾文兩百多年前的著作更深刻，他們用更具煽動性的語言，在法國社會贏得廣泛共鳴，甚至天主教會內部的改革派也隨之翩翩起舞。

然而，這個國家在兩百年前錯過了宗教改革，現在一切都太遲了。法國天主教會在漫長的中世紀已固化，寄希望於它自發改革是不切實際的。文學之士又不屑於在教會內部開啟改革，他們只想破壞乃至毀滅。於是，等待雙方的，只有玉石俱焚的結果。

法國大革命剛一登上歷史舞台，就呈現出作為一種新的宗教的特質。法國大革命是一場以宗教革命的形式開展的社會政治革命；法國大革命反對的對象之一是法國的傳統宗教和主流宗教——天主教，歷史學家彼得．麥克菲（Peter Mcphee）指出：「一場基於人民主權、聲稱不容所有信仰、通過世俗理性達成世俗成就的大革命，無法與基於上級任命、神聖教條、唯一信仰的教會相調和。」

為什麼法國民眾的怒火首先向教會迸發？因為法國天主教會跟專制皇權緊密結合，教士是塵世的地主、領主、什一稅徵收者、行政官吏，占據著最具特權、最有勢力的地位。革命者當然要取而代之：法國大革命成了一種新型的宗教，一種不完全的宗教。沒錯，它沒有上帝，沒有儀式，也沒有死後的世界；但它卻像伊斯蘭教一樣，擁有大批士兵、使徒和烈士。

一七九〇年十一月二日，國民公會為解決財政危機，投票通過將教會財產沒收充公。教產發交拍賣，修士修女們的生活陷入困境。革命政權廢除了宗教稅，改由政府向教士發放薪金。

國民公會進而通過《教士法》，其中有逼迫教士結婚一項。該法律包括：此後主教及本堂神父應由人民選舉；主教應從國家任命的首席主教那裡領受神權，不再由教宗授權；主教及本堂神父應宣誓忠守此法令。經過宣誓的教士才有資格成為受政府保護的「公民教士」及「人民的僕人」。

在國民公會逼迫下，有部分主教同意宣誓，其他大部分拒絕宣誓。

不宣誓的神父，有的被放逐，有的被監禁，有許多神職人員因此殉教。當局故意散播謠言說，如果天主教神父和信徒不服從政府的新規定，政府將引入新教的勢力並強迫所有人接受。

由此，革命派自上而下分裂了法國，並且無端地在他們自己和全國大部分地區之間引發了一場曠日持久的衝突。一些歷史學家認為，這場衝突是革命派犯下的最無必要的滔天大錯之一。但革命派必須這樣做，因為革命作為一種新宗教（理性主義、無神論）必然要摧毀舊宗教。

革命政府還下令，為「提高效率」而關閉大量「多餘」的教堂。按照一個城市中每六千人中有一個教區教堂的標準，巴黎將關閉五十二座教堂中的十九座，其他的城市和鄉鎮大致也是如此。教堂被關閉，宗教團體慢慢消亡，地方自治亦走向崩潰，於是中央政府的手就伸進來，對地方的控制超過了以往任何一個時期。

革命政權還推動若干激進的文化宗教政策，以剷除天主教的生存根基。國民公會通過羅姆制定之共和曆法，廢除基督紀年及傳統的基督教節日。此曆法以一七九二年九月二十二日為共和元年，一年十二月，一月三十日，每月共分三旬，每旬的第十日代替禮拜天作為休息日，以十天為一周來循環，藉此取消教會的禮拜日。之後，政府採取更嚴厲的破壞行動，關閉所有教堂（部分改為理性殿堂），教會的藝術傑作悉數遭到破壞。武裝分子更改了城鎮、街道和地標的名稱，聖徒、聖母以及總體上與基督教相關的名稱都被抹去。法國近代史專家雅克．索雷（Jacques Sole）指出：

> 法國大革命激發了傳播信仰的熱望，掀起一場宣傳運動。由此，它終於帶上宗教革命的色彩，使時人為之震恐；或者不如說，大革命本身已成為一種新宗教。

大革命對教會的迫害相當有效。一七九九年，革命之後十年，整個法國只有零星地區的人們保持虔敬的信仰，那裡的人因為矜持信仰生活相當艱難。相當部分人口已停止日常宗教活動。與一七八九年相比，西北部和中部的某些地區，復活節領聖餐的人數減少了三分之一。在周日工作成為慣例。許多教堂重新開放後無人光顧。拉梅內（Lamennais）認為，一八〇八年時宗教已徹底毀滅。維琪埃里則認為，在大革命的各個階段，都可以看到一股將信眾和教士們相隔離的力量，阻撓民眾參加

聖禮，這背後有一套有序而高效的迫害制度。大革命在去基督教化上取得了暫時的勝利。

但革命者深知，宗教信仰是人正常的精神需求，他們就用一套革命崇拜的禮儀取代天主教被摧毀後留下的空缺。很多革命崇拜都帶有模仿天主教的特色。比如，羅伯斯庇爾倡導的「美德」中有護教者的神學印記，他以「最高存在」的稱呼來取代上帝。一七九四年六月，羅伯斯庇爾企圖賦予這種偽宗教信條可信度，他在新創立的公眾盛會上充當儀式主導者，帶領一群國民公會議員走上戰勝廣場上的假山，他們高唱讚歌，發誓摧毀所有國王。約有四十萬名男女出席了該儀式。但當羅伯斯庇爾倒台之際，他的人造宗教也轟然倒塌。

歷史學家約翰．麥克麥納斯（John McManners）指出，革命宗教雖然誕生於一七九一年與天主教斷絕關係之後，但它身上帶著啟蒙時期的天主教的烙印，對道德化禮拜儀式的需求持續了整個大革命時期。大革命本身變成一種現代「政治宗教」。托克維爾是最早發現這一祕密的「有高尚心靈的偉大的基督教思想家」，他發現，政治宗教竄升的立即後果是：人們失去對自由的愛。「政治宗教」是一種比馬克思所說的「作為催眠的鴉片的宗教」更強勁、更危險的藥物──它可能跟傳統宗教一樣殘暴，如同在大革命時期的恐怖統治中所見；甚至可能更為凶殘──納粹及中共就是例證。

與法國革命相比，英國和美國的革命沒有反基督教色彩，而以教會為盟友──新教教會本身就有革新精神。英國革命的動力不是人的絕對理性，而是「社會美德」或「社會情感」──它們背後是基督教信仰。在美國，獨立革命的動力是「個人主義」和「政治自由」──它們都是首先在教會中實現和養成的。對於英國的政治哲學家和美國的開國先驅們來說，理性只是達到更大社會目的的工具，不是目的本身，而宗教是盟友，並非敵人。

法國革命者對基督教的刻骨仇恨，讓漢密爾頓深感厭惡，他如此評論法國革命者的蠢行：

> 熱愛自由的政治人物遺憾地將它們看作是一道可能會吞噬他汲汲以求的自由的鴻溝。他明白，一旦道德被顛覆（而且道德一定會和宗教一起淪陷），僅有暴政的暴行才能夠抑制住人的衝動的激情，並以社會義務束縛他。

最深刻地論述法國大革命敵基督本質的是約翰．亞當斯。當亞當斯首次聽到法國革命爆發的消息時，他就思索著「在一個有三千萬無神論者」的國家將會發生些什麼，他的答案是：「我不知道怎麼建立一個由三千萬無神論者組成的共和國。」當有人不斷地走上斷頭台，當頭顱不斷地落在擠滿人群的路上，法國的執行內閣依舊在爭論與釋放他們的理想。亞當斯發現，在法國進行的是一場真正的革命，一場階級畫分，階級的革命；而在美國革命中，所有階級都站在同一戰線上對抗英國。當法國革命繼續走向血腥之路時，它亦是在走向亞當斯《為美國憲法辯護》中所稱的自殺之路。

早在法國革命之前，亞當斯與盧梭就一直進行著爭論。盧梭認為新的民主時代將會是「大眾的意願」的勝利。亞當斯認為，如果多數票是五十一票，少數票是四十九票，那麼大眾的聲音又怎麼會成為「上帝的意願」呢？難道上帝也在天天改變主意嗎？

盧梭對「上帝的意願」不置可否，他那響亮的「人生而自由，又無處不在枷鎖之中」的呼聲，可以迷惑庸眾，卻無法說服一個充滿原罪思想的頭腦。由於盧梭高度讚揚無辜而又高貴的野生動物，亞當斯給他寫信說：「以前，從來沒有一個聰明人會把我們變成野獸。閱讀你的作品，使人產生一種用四肢走路的渴望。」亞當斯不能接受將理性作為信仰的主張，儘管許多法國思想家都期望實現這個理想，

亞當斯晚年讀瑪麗．沃斯通克拉夫特的《法國大革命》，書中的幾乎每句話都與他的意見相左。當作者稱政府一定要簡單時，亞當斯在空白處注道：「如果你把時鐘的所有齒輪都毀掉，那這座鐘也會變得很簡單，可它就不能報時了。」他還寫道：「如果一個偽善和迷信的帝國被推翻，這對全世界來說確實是件好事；可如果所有的信仰和道德也隨之被推翻──即我們都是上帝的子民，彼此的行為都要對上帝負責，平等地約定要尊重彼此──結果還是好事嗎？」

亞當斯對宗教的熱忱並不輸於伯克，「有沒有這種可能，各國的政府會落入這樣的人之手──他們教導那些最為陰暗的信條，教導人不過是螢火蟲而且所有這一切都沒有先祖？」與此同時，伯克宣稱，諸如此類的無神論前設將人降格到「夏日蒼蠅」的水平。

作為律師、法學家和美國憲法的制定者之一，亞當斯說，他與一味稱頌希臘傳統的法國人不同，他更看重的是希伯來傳統：「儘管我喜愛、敬重和仰慕希臘，但我相信希伯來人對人類的啟蒙和文明所作的貢

獻更大。摩西比希臘所有的立法家和哲學家做得都多。」由亞當斯一手起草的《麻薩諸塞憲法》確認個人有「義務」去尊崇「至高無上的存在」（上帝），並且個人有權在不受騷擾的情況下以「最符合他自己良心指示的方式」這樣做。

亞當斯與法國知識分子分歧的根源，在於對基督教的態度。一七九六年，亞當斯批評湯瑪斯．潘恩在《理性時代》中對基督教的批評幼稚可笑：

> 基督教超越所有曾經盛行或存在於古代和現代的宗教，不管流氓潘恩他怎麼說，基督教是具有智慧、德性、公平和人文性的宗教。

◎馬拉、丹敦、羅伯斯庇爾：人的偶像化是大屠殺的開端

在法國大革命的反基督教狂熱中，出現了尚–保羅．馬拉（Jean-Paul Marat）、喬治．丹敦（Georges Danton）和羅伯斯庇爾等「三偶像」。對絕對理性的推崇，必然投射到活生生的人物身上，於是馬拉、丹敦和羅伯斯庇爾等人便成了「半神半人」的英雄和偶像。一旦對人的偶像崇拜這一思想觀念被從潘朵拉的盒子中釋放出來，大屠殺就勢在必行。偶像崇拜與大屠殺呈現雙螺旋結構，不到整個國家和民族筋疲力盡、走向崩解，就不會停止。法國大革命是近代偶像崇拜和大屠殺的開端，此後俄國共產革命、德國納粹革命、中國共產革命都是其在不同民族文化中的升級版本──它們分別擁有自己的偶像崇拜：列寧和史達林、希特勒、毛澤東。

馬拉、丹敦和羅伯斯庇爾等革命領袖最終都死於非命。殉道者的死是法國大革命中的政治家最高的目標，而非投身公眾服務的模範生活，也不是獲得史學家永恆的讚揚。羅伯斯庇爾布道式地說道：「好人和壞人都從世界上消失了，聽我的吧，公民們，死亡是不朽的開始。」儘管雅各賓派領袖喜歡談論美德和精神，但他們留下的遺產是貧瘠無益的。他們的公開言詞不包括任何閃亮的、值得紀念的對自由與正義的貢獻，也沒有任何關於民主的洞見。其中充滿著非邏輯性的格言，熱愛人民的強烈的號召，偏執式的告發以及對自殺的譫妄的頌歌。與之相反，華盛頓和麥迪遜懷念的是維吉尼亞，而不是死亡。當他們離開政治舞台時，

渴望回到自己的農場和莊園，過獨立自足的生活，而不是犧牲自己。對他們來說，沒有什麼事情比永恆的榮譽和贏得理性和睿智的人們的尊敬更重要。

法國大革命期間被譽為「人民之友」的馬拉，被左派形容為「自由的傳播者和蒙難者」以及「我們整個革命的主要鼓舞者和思想家」。實際上，馬拉是啟蒙時代後期小知識分子、邊緣知識分子的典型，在一七八九年之前，他一直都是貧困潦倒的失敗者，他生活在巴黎的槍手作家和「蠕蟲街」作者的怪異陰暗角落。他研究過科學，但他對牛頓學說的攻擊慘遭失敗。他的政治論文未能在公眾中激起反響。他苦澀地抱怨正規學術機構陰謀剝奪他的學術事業。

大革命初期，馬拉通過政治報刊成為革命先鋒，他是激進左派陣營排名第一的宣傳家。此後，列寧、希特勒、墨索里尼、毛澤東、胡志明、波爾布特、查維茲等人都以他為榜樣──先拿起筆桿子，再拿起槍桿子。馬拉創辦了一家足以影響全國政治走向的激進小報《人民之友》，這份報紙的名字成了他的別稱。他號召暴民拿起武器，讓那些擋路的貴族和教士「人頭落地」。他的恐怖言論擊潰了企圖維持紳士風度的保皇黨人，也使他超越政治記者身分成為革命領袖，並被選入國民公會。

馬拉參與策畫了可怕的一七九二年九月大屠殺，用筆殺人之後，就要用刀和槍殺人了：「一年前，砍下五百或六百人的頭顱後，你們就認為你們已經永遠自由幸福了。現在則需要一千個人的頭顱；在幾個月後，也許要砍下一萬人的頭顱，你們會完成這項工作的；除非你們已經消滅了最後一個頑固的國家公敵，否則你們將永無寧日。」這裡，他所列出的數字是隨心所欲的，如同日後史達林所說，被消滅的「幾百萬階級敵人」，不是人，只是統計數字。

一七九四年七月，馬拉被年輕的女天主教徒夏洛特．科黛謀殺在浴缸中，刺客隨即被處決。畫家雅克─路易．大衛（Jacques-Louis David）所作的名畫《馬拉之死》永遠定格了馬拉遇刺的那個時刻。跟拉丁美洲的切．格瓦拉（Che Guevara）一樣，馬拉死後名聲大震，成為左派永垂不朽的烈士。[4]

第二個死去的是丹敦。丹敦早年是律師，在大革命初期，他的第一次出場的是作為「科德利埃俱樂部」的主席。[5]丹敦主張，法蘭西應以「人民主權」組成人民的國家，以「人民本體」為中心，以「自由、平等、博愛」作為座右銘。在革命初期，丹敦的表現並不出色。

一七九二年八月十日，暴民攻占杜樂麗宮，國王和王后避難於國民議會，天亮後君主制垮台了。丹敦是此一事件的幕後策畫者，事後成為司法部長，掌握了實權。

一七九三年一月，丹敦力主處死被罷黜的路易十六，促成表決投票。對國王的處決實施後，他怒吼說：「歐洲的國王們敢挑戰我們嗎？我們用國王的頭擲向他們！」埃德蒙．伯克在海峽的另一邊嚴厲譴責法國的暴徒政權殺害國王和王后的暴行，並指出這種「殺人有理」的哲學「乃是冷酷心靈和理解混亂的產兒」，法國已淪落到「各種法律只有靠它們自身的恐怖來加以支撐」的地步：

> 當理性排斥了深情厚愛之後，在他們的學園的叢林中，在每一排的盡頭，你看到的只有絞刑架。沒有留下來任何東西是致力於共和國的深情厚愛的。

此時此刻，作為律師的丹敦，卻拒絕承認其所作所為是對法理的根本性破壞。丹敦是創建「革命法庭」關鍵人物，是親手毀滅法律的律師，是將恐怖統治制度化的政治家。

一七九三年四月六日，丹敦參與創建超越於法律之上的「公安委員會」。丹敦是這個機構的九名創始成員之一，還當選為第一任主席。他認為，「作為救援的手段，接受人民激情的憤怒是一個不可避免的小事件」。「公安委員會」是近代第一個極權主義的「利維坦」，後來蘇聯的克格勃、納粹的蓋世太保和中共的政治保衛警察都從中脫胎而來。

一旦實行恐怖統治，恐怖統治就成為家常便飯。城頭變幻大王旗，革命一路狂飆突進，丹敦很快從激進派淪為保守派，從革別人的命變成被別人革命。他在一場政變中被捕並在一場草率的審判中被判處死刑，罪名是「背叛革命」。

一七九四年四月五日，丹敦等十五人被送上斷頭台。「我留下的這一切是一個可怕的混亂，」他說，「他們沒有一人有管理的理念。羅伯斯庇爾將會步我的後塵；他是被我拖累的。啊，一個貧窮漁民所參與人的管理還是會比較好！」這句話中的「一個貧窮的漁夫」可以肯定是指耶穌的門徒彼得──丹敦最終意識到耶穌的道路高於革命的道路。

大革命時代的處決是全民盛典，圍觀者人山人海，如同過節一般。被處決者的排序頗有講究，通常是從小人物到大人物，逐漸推展到大會

的高潮。丹敦交代劊子手：「你要把我的頭拿給人民看，它是值得人民看的。」劊子手桑松順從地執行了他的第十五個主顧的要求。早已習慣了血腥屠殺的人民，對這個他們昔日視為偶像的人的頭顱不屑一顧，沒有人為丹敦的死亡掉一滴淚。

丹敦在死前預言了羅伯斯庇爾的命運，果然一字不差。羅伯斯庇爾出身貧寒，靠教會獎學金上了巴黎路易大帝高中。一七七五年，路易十六和王后在登基典禮後經過這所學校，學業優異的羅伯斯庇爾代表全校向國王背誦拉丁文獻辭。由於其獻辭較預定時間有所延遲，在冒著大雨的環境下的獻辭被國王和王后所忽視。此一遭遇，使這個原本崇拜君主制的年輕人對王室充滿刻骨仇恨。這跟毛澤東早年在北京大學當圖書館職員期間受北大師生輕視而仇恨知識分子如出一轍。

如果不是法國大革命爆發，羅伯斯庇爾或許以一名平凡的律師身分終其一生。革命是邊緣人改變下流人生的契機，他迅速成為雅各賓派領袖，並贏得「不可腐蝕者」的綽號。與丹敦一樣，他力主處死路易十六，聲言：「路易必須死，因為共和國要生。」他以此表示，他與國王並無私仇，國王必須成為共和國的第一件祭品。然而，國王之死並不能讓殺戮停止。羅伯斯庇爾與同黨實行雅各賓專政，以革命的恐怖政策懲罰他們所認定的罪犯和革命的叛徒，史稱「恐怖統治」。在此期間，許多無辜的人被誣告並殺害，成千上萬人被送上斷頭台。

羅伯斯庇爾當選「救國委員會」主席後，一方面通過戰爭消滅敵人，另一方面又利用法律鏟除異己。他不是一名普通的殺人犯，他有狂妄的野心和縝密的思想，他是「以理殺人」。他的專長不單單是殺人，如何指導人民的思想一直是他關心的主要問題。他提議在法令中寫明：「法國人民承認最高主宰的存在和靈魂不死。」

然而，羅伯斯庇爾的恐怖統治並未持續太久，對他不滿的派系逐漸結集並先下手為強。一七九四年七月二十七日，羅伯斯庇爾等人在出席國民公會會議時遭到逮捕。他的同黨糾集一群民兵將其救出。隨即，他們以巴黎市政廳為基地對抗被反對派控制的國民公會。然而，大勢已去，幾個小時後，羅伯斯庇爾集團被軍隊拋棄，支持者亦相繼散去，人們厭倦了革命和流血。

當憲兵進入巴黎市政廳內搜捕之時，羅伯斯庇爾朝自己的頭部開槍自殺，轟掉半個下顎，卻沒有死去。此時，自殺未遂的羅伯斯庇爾「只不過是一堆可憐的血淋淋的肉」，在被拖到斷頭台的路上，「人們對這

個軀體大肆咒罵，對他開各種低級玩笑，對此他只抱以低沉而驚訝的呻吟」。

當羅伯斯庇爾的頭落下斷頭台時，人們持續鼓掌數分鐘。偶像崇拜的破滅，何其迅速。羅伯斯庇爾所擁有的是一種輿論和恐怖力量，他被其野心所吞噬。米涅（Mignet）在《法國革命史》中評論說，斷頭台安排好後，不可能有公正和寬容：

> 一個人怎樣爬上去，就必然會怎樣跌下來；叛亂殺人者必然死於斷頭台，正如征服者必然死於戰爭一樣。

羅伯斯庇爾的死亡象徵著法國大革命階段性落幕，「恐怖統治隨著他的人頭落地而結束了」。大概因為其手上沾的鮮血太多了，巴黎陸續豎立起馬拉和丹敦的塑像或紀念碑，卻沒有為其塑像或立碑。

羅伯斯庇爾的肉體雖然死亡了，其思想觀念沒有隨之死去。他在別的國家找到落腳點：俄國十月革命成功後的第二年，布爾什維克便在權力中樞克里姆林宮為其塑像，這是列寧親自下令修飾這座作為新政權大本營的舊宮殿的工程一部分──俄國的布爾什維克領袖根據法國大革命的經驗創造了「人民民主專政」政體。

當時正處於俄國內戰之時，伴隨著外敵入侵、麵包缺乏、犧牲以及苦難，工匠們沒有青銅，也沒有大理石可用，羅伯斯庇爾的塑像是用質量很差的、暫時性的石頭做成的，很快出現裂縫並碎掉。這個雕塑從內部崩潰或許是一個隱喻，列寧未能領悟這個隱喻，反倒認為自己是復活的羅伯斯庇爾，毫不猶豫地用恐怖手段來實現其目的。

法國大革命與俄國十月革命在此交匯：羅伯斯庇爾在莫斯科的塑像幾個月就崩解了，蘇聯政權卻延續了整整七十年才崩解。

◎殺了路易十六，迎來拿破崙

一八〇四年十二月二日，拿破崙（Napoleon Bonaparte）在巴黎聖母院舉行極為隆重的皇帝加冕儀式。這是法國大革命終結的標誌，也是對法國大革命最大的嘲諷──革命者砍掉路易十六的頭顱，卻迎來比路易十六更強悍、更殘暴的拿破崙。此前，即便是以「太陽王」自居的路易十四，也只是法國國王而已，拿破崙則號稱法蘭西帝國的皇帝──他廢黜

了神聖羅馬帝國的皇帝，歐洲只能有他一個皇帝（他不認為俄羅斯屬於歐洲，俄國沙皇不是歐洲的皇帝）。

大革命的恐怖過程無可避免地導致專制政治，拿破崙是最大的受益者。一旦坐上權力的寶座，他就不懈地追求更高的權力，將其統治擴張到幾乎涵蓋整個歐洲──他是羅馬帝國崩潰以來，離實現歐洲統一之夢最近的帝王。他從來沒有想到要研究一下同時代的資深典範喬治．華盛頓。華盛頓將其軍事的勝利轉化成文明的進程，並以律法的統治取代武力的宰制，但拿破崙總是將他的信任託付在刺刀和槍炮上。武力是他唯一懂得的語言，武力最終也對他做出充滿敵意的宣判。

為了讓整個歐洲承認其統治合法性，拿破崙用武力脅迫教宗庇護七世（Pius VII）親自來巴黎為之加冕。在加冕時，拿破崙拒絕跪在教宗面前讓教宗為之加冕，而是粗魯地將皇冠從教宗手上奪過來戴在頭上。[6]拿破崙心中的想法是：我看不上教宗，但他有利用價值，他必須出現在這個歷史性場合。我要告訴所有人，我的權力不是從教宗而來的，是我從法國的傳統中繼承來的，更準確地說，是自己打出來的，我自己就能加冕。這一場景折射了法國大革命之後法國的政教關係。

畫家雅克–路易．大衛奉命作了巨幅油畫《拿破崙一世及皇后加冕典禮》。為了避免拿破崙自我加冕這一事實，畫家煞費苦心地選用皇帝給皇后加冕的後半截場面。畫面中心形象是拿破崙從教宗手中接過王冠，賜給皇后約瑟芬（Joséphine）。這樣，既在畫面上突出拿破崙的中心位置，又沒有使教宗過於難堪。畫上的三個人物──不可一世的拿破崙，畢恭畢敬的約瑟芬，遭到脅迫而無可奈何的教宗庇護七世──栩栩如生、對照鮮明。大衛將古典主義的典雅精美發揮到了極致。

另一幅跟《拿破崙一世及皇后加冕典禮》一樣家喻戶曉的畫面，是希特勒蒞臨納粹占領的巴黎的照片。一九四〇年六月二十八日，希特勒穿上純白的閱兵服──這是有悠久傳統的標誌──準備在拿破崙的墓前深深地鞠躬，向這個前輩強人致敬。此前，希特勒在歌劇院聽了歌劇，並在特羅卡德羅的露天平台上散了步。陪同他的是御用建築師施佩爾（Albert Speer）及納粹雕刻家阿諾．布雷克（Arno Brecker）。這個蓄著小鬍子的陰沉男人在這次旅途中拍下一張有艾菲爾鐵塔為背景的著名照片。

希特勒的夢想不僅是占領巴黎，還包括到拿破崙的墓前鞠躬致敬。此後，納粹國防軍和黨衛隊中有成千上萬的官兵模仿希特勒的舉動，來

到巴黎向拿破崙墓地致敬。到這裡來的德國人太多了，管理方為此建造了一處仿製的墓碑，以免納粹的軍靴把殘疾老軍人院前的大理石磨壞。

希特勒將拿破崙視為導師，正如納粹主義以法國大革命為溫床。希特勒認為，拿破崙不僅有赫赫戰功，更是種族主義的先驅者。拿破崙是法國大革命的催生者、法國啟蒙主義思想家伏爾泰的信徒。而伏爾泰有另一個不為人所知的身分─歐洲文學史上最惡毒的反猶太和反黑人的作家，伏爾泰很早就說過：「稍微受過教育的人都永遠不會進化，除非純血種族退化。」崇拜伏爾泰和肯定法國大革命的左派，永遠不敢面對啟蒙主義祖師爺說過的這句話。希特勒借用伏爾泰和拿破崙的思路，幫助法國人總結出法國潰敗的原因：「如果法國的演變還要以如今的形式繼續延續三百年，那麼剩下的純血將會在這個正在形成的非洲─歐洲國家中消失。」

在崇拜拿破崙的人中，最突出的是希特勒和墨索里尼。墨索里尼從歌頌拿破崙的劇本《五月戰場》中獲取靈感，希特勒則讓人將它翻譯成德文並排練、上演。一九三二年二月，該劇在柏林首場演出時，希特勒拿著一大束玫瑰花來到尼采（Friedrich Nietzsche）的妹妹的包廂，向她致意。這一幕頗具象徵意義。

另一幅同樣具有象徵意義的畫面鮮為人知。英國最重要的波拿巴主義者是湯瑪斯．卡萊爾（Thomas Carlyle），他在一八四一年的講稿《英雄與英雄崇拜》中，將拿破崙放在舞台中央。對於拿破崙的崇拜，讓卡萊爾著手撰寫普魯士國王、軍事天才腓特烈二世（Frederick the Great）的傳記鉅著。拿破崙視腓特烈大帝為啟蒙老師，拿破崙擊敗普魯士時，曾站在腓特烈大帝墓旁說：「假如他還活著的話，我們就不可能在這裡。」卡萊爾的這本書在德國起滲透性的振奮效果。在一九四五年的柏林地堡最後的日子裡，戈培爾（Joseph Goebbels）唸這本書給希特勒聽，彼此互相慰藉。在海涅（Heinrich Heine）這位德國最受歡迎的抒情詩人的詩句中，波拿巴神話、堅強的領導者、馬背上的男人，在德國找到落腳處。其舊時偶像黑格爾所構想出的全能國家，如今成了馬克思主義與納粹極權主義的核心思想。

法國學者克洛德．利布（Claude Ribbe）在《拿破崙的罪行》一書中，勇敢地戳破法國人延續至今的對拿破崙的偶像崇拜，他揭露了拿破崙對數十萬計非洲人和原籍非洲的法國公民所犯下的罪行，這些人在法國殖民地淪為奴隸，並且被屠殺。「沒有拿破崙的先例，就不會有紐倫

堡法。」就連美國國父中最親法、最推崇法國啟蒙主義的傑佛遜（Thomas Jefferson），也不得不承認拿破崙犯下「令人髮指的暴行」。

然而，法國知識分子不敢指出更深層的真相：拿破崙乃是法國大革命之子，他們即便否定拿破崙，亦不敢否定法國大革命。

拿破崙所建立的法蘭西第一帝國，是近代第一個具有極權主義色彩的專制帝國。拿破崙在全國實行郡、縣、市的行政建制，各級行政長官由他親自任命。他改組法院，取消陪審制度，設立司法部主管全國司法事務。他將財政管理權集中到中央，取消地方政府分配與徵收直接稅的權力，設立直接稅行政總署，各省設分署。

在思想文化方面，拿破崙嚴格控制輿論，建立比波旁王朝更苛刻的書報檢查制度。他不准人們議論政治，取消法蘭西學院政治與倫理學部。他瘋狂迫害政治犯，把大批政治犯送進瘋人院。拿破崙帝國具有近代警察國家的主要特徵：拿破崙建立了一支直屬於皇帝的近衛軍和巴黎警察總監，在全國布置一套組織嚴密的警察系統和與之並存的憲兵隊，他們到處監視人民，隨時隨地把「反動言行」上報中央。

拿破崙的出現，以及幾十年之後其才能平庸的侄子拿破崙三世（Napoleon III）的出現，表明法國人無論經歷多少場洗心革面式的革命，還是離不開濃得化不開的個人崇拜、英雄崇拜、皇帝崇拜。一百多年之後，法國還會出現當代拿破崙──戴高樂（Charles de Gaulle）。

第三節　陽光，還是閃電：法國革命與英美革命之差異

◎亞當斯視角：法國大革命是人類歷史上「恐怖的浩劫」

傑佛遜聽到法國大革命爆發的消息時欣喜若狂，彷彿久旱逢甘露。傑佛遜不知道，他出使巴黎期間結交的知識界的朋友，即將個個人頭落地。[7]除了認為法國大革命是受美國革命啟發，他更認為美國人民自由的未來依賴於法國革命的結局──如果法國同志失敗了，美國的共和主義注定也要失敗。因此，殺戮是被容許的。即便他的朋友威廉．肖特從巴黎寫信告知，巴黎的暴力事件愈演愈烈，暴徒們的濫殺無辜造成社會秩序的全面崩潰；傑佛遜仍堅信，暴力很快就會結束，對法國來說，全新

的、美好的一天已初見曙光，「在整個地球上，自由是必須依靠競爭的，有哪一個能不流血犧牲而獲勝的呢？我對為這一事業而獻身的人們感到悲傷和痛苦，但如果他們失敗了，我會看到地球的一半都會變得荒無人煙。即使每一個國家僅有一個亞當和一個夏娃留下，能夠自由自在，這要比現在好。」這種極端的說法暴露了傑佛遜性格中冷酷且固執己見的一面。

激進的雅各賓派領袖羅伯斯庇爾曾嘲諷美國人說：「我們還沒有真正開始革命，你們就想結束我們的革命。」他說對了一半：美國人並不想結束法國的革命，但美國革命確實不是一場有新創舉的激變，而是要保守性地恢復殖民時期的特權──恰如伯克所言，「一場尚未發動既已被阻止的革命」。由於一開始便習慣於自治，各殖民地認為，它們因傳承而享有英國人的權利，因習俗而擁有獨獨屬於他們自己的權利。

共和主義者（其中領軍者是傑佛遜和麥迪遜）試圖運用先驗的觀念來解決為何獨立的問題，並逐漸認同法國的平等理論。他們的對手聯邦黨人則訴諸於歷史的教訓，英國的自由遺產以及對習俗性憲制的保障。在美國建國初期的選舉中，兩邊各有勝負，但總體上並沒有跟隨法國大革命的道路。

亞當斯對法國大革命的原因表示理解，他明白那是因為政府濫用權力，專橫的「僧侶、士兵和朝廷命官」奢華無度。他大力支持法國愛國者信奉的理想，但他認為革命之後法國的情形令人擔憂。他預言，這場革命不會有好結果，法國人選出來的唯一的立法機構只能意味著「巨大且持久的災難」，沒有分權，意味著必將有獨裁者登場。

亞當斯不得不面對一種突出的矛盾：美國革命最熱情的衛士，卻變成了法國革命最激烈的批評者──他對法國革命的批判早於伯克，其尖銳程度不亞於伯克。亞當斯的立場，激怒了那些早已看到或者認為他們已經看到，自己的啟蒙思想在美國革命中取得勝利的法國思想家們──然而，他們中的大部分人很快被送上斷頭台。

亞當斯的很多文章都針對激進法國思潮的危險而寫。他特別駁斥啟蒙思想家杜爾哥的思想，即完全的民主和單一制，或者用杜爾哥的話說，「把所有的權威集中到一個中央，那就是國家」。亞當斯認為，單一、完全的民主從來就不存在。全體人民決定不了任何事情，即使在一個村子那麼小的範圍之內。他在家鄉參加過足夠多的鎮議會，經驗讓他清楚地知道，要想做成任何事情，必須把持特定的權力和責任交由一個

仲裁人代表：鎮文書、治安官或特別的委員。亞當斯以嘲諷的口吻矯正孔多塞走火入魔的進步信念：「不管他們如何歡呼雀躍，美國人和法國人都應牢記，人的可完善性只是人間和塵世的可完善性。」[8]

亞當斯認為，依賴單一立法機構肯定是通向災難之路，原因等同於依賴單一的行政機構：國王、當權者、總統，結果注定要帶來毀滅和專制。正如向心力和離心力使各個星球按軌道運轉，「而不是衝向太陽或突然飛出原來運行的路線」，必須有一個公正持久的政府充當制衡的力量。制衡、平衡和均衡是亞當斯反覆使用的詞彙。如果所有的權力都歸屬於單一的立法機構，「還有什麼能夠制約它免於制定專制的法律並以專制的方式執行呢？」

憑著自己的經驗，亞當斯十分瞭解在劇變中崛起的野心家的危害，他警告說：「在革命的過程中，最殘忍的人物和最反覆無常的天才往往比有理智和判斷力的人勢力更大，意志薄弱的人可能會採取愚蠢措施來反對最能幹的人提出的明智舉措。」亞當斯相信，大多數人的意志如果失去控制，可能會導致「恐怖的浩劫」。「我在政府問題上的一個信條就是，永遠不要將羔羊託付給狼」，他擔心在法國扮演狼的正是「大多數人」。他先於美國政府的所有官員，早早預見到法國革命會帶來混亂和恐怖，以及它最終會導致暴政。

亞當斯明確反對法國大革命中建立的「全民民主」原則。作為立憲主義者，他相信「法律的目的不是要人們想幹什麼就幹什麼，而是要防止他們去幹可能想幹的事情」。法國的革命者們拒絕亞當斯的《美利堅合眾國諸政府憲法之辯護》以及孟德斯鳩的《論法的精神》，試圖建立一個沒有權力分離機制的、直接民主的國民大會，該機構果然成為暴政的淵藪──正像柏克所說：「他們只用一個夏天就完事了，……他們完全摧毀了他們的君主制、教堂、貴族、法律、稅收、陸軍、海軍、商業、藝術和他們的製造業。」法國「毀掉了保持國家穩定並指明前進方向的制衡力量，他們把所有一切都融入互不調和的暴民與民主的熔爐之中。」

在美國的國父們之中，漢密爾頓也是法國大革命的激烈反對者。漢密爾頓告訴拉法葉（Lafayette），君主制的暫時消滅和九月大屠殺「澆滅了我對法國大革命的美好期盼」。真正讓漢密爾頓反感的，不只是法國背叛了革命的希望，還有像傑佛遜等美國人把「玷汙人類歷史的最殘酷、最血腥、最暴虐的事態」正當化的作法。對漢密爾頓來說，法國的

烏托邦式的革命過於強調自由，而排斥了秩序、道德、宗教、財產權利以及應有的社會秩序。這場革命迫害的對象━銀行家和商人━恰恰是漢密爾頓視為漸進改革的中堅力量。在財產權發生翻天覆地的轉移意義上，美國革命不是後來馬克思主義所定義的那種「革命」，英國革命也不是。大致符合馬克思主義定義的「革命」，法國大革命之後，又陸續發生在蘇聯、中國、北韓、越南、紅色高棉和古巴等地。

真理和謬誤需要時間的沉澱來甄別。耐人尋味的是，晚年的傑佛遜在與亞當斯漫長的通信中，首先承認自己早年對法國大革命的誤判：

> 你的預言……最終被證明比我的正確，但是對事實的具體估計上並不準確，因為這一系列的震盪造成的並非一百萬人，而可能是八百萬到一千萬人的毀滅。在一七八九年，我並沒有想到這種動亂會持續如此之久，更沒有想到它會造成如此之多的流血犧牲。

只有熟悉那個時代歷史的人，才能認識到傑佛遜作出多麼大的讓步和多麼深刻的個人懺悔。

亞當斯沒有輕輕放過傑佛遜。這場爭論無關個人恩怨。他在回信中尖銳地指出，傑佛遜之所以誤解了法國大革命的意義，而且是真誠地誤解了，不僅僅是出於政治目的而利用法國大革命大做文章，而是因為一種「錯誤的思考方式」之故。這種思考方式被一個新法語單詞恰當地表達出來：意識形態。是拿破崙使這個詞流行起來。這個詞指的是烏托邦式的思考方式，諸如完善人性或社會平等這樣一整套的理想和願望，用今天的詞語來說就是「政治正確」。

◎托克維爾視角：愛平等勝過愛自由是法國的大不幸

沒有一個法國人能比托克維爾更深諳美國民主的真諦，托克維爾的成名作是《民主在美國》；也沒有一個法國人對法國大革命的反思超過托克維爾，托克維爾直到臨終前仍未完成的集其思想之大成的作品是《舊制度與大革命》。托克維爾追求的是一種「思源」，也就是一種核心的、有啟發性的、能衍生出各種不同觀點和觀察的想法。或者說，他探討的是觀念秩序及精神、心靈秩序層面的問題。

托克維爾的《民主在美國》一書，有些章節冷靜如手術刀，有些章節熱情澎湃如大江大河，其中有一段最真情流露的文字：「這本書是作者在目睹不可抗拒的（平權）革命後，內心陷入一種信仰驅使的氛圍下寫出來的……就算上帝不說話，我們也清楚地看到了祂貫徹旨意的痕跡。」

托克維爾堅信，「若無道德情操，就不會有自由；若無信仰，就不會有道德情操」。這是亞當．史密斯（Adam Smith）和約拿單．愛德華茲（Jonathan Edwards）念茲在茲的議題，也是托克維爾聚焦的議題。二十一世紀左派知識分子通常不屑於討論此類話題，他們承接法國大革命的傳統——以討論宗教信仰和道德倫理為恥。然而，托克維爾誠實地宣布：「我寧願質疑自己的判斷力，也不會質疑上帝的正當性。」這樣的措辭十分嚴肅正經，展現出一個虔誠的凡人對上帝應有的祈求。信仰的問題，還有上帝在人類各種事務中所扮演的角色，經常盤踞托克維爾的心靈。

正是宗教信仰的維度，讓托克維爾對人性有了深切的認識，他「總是喜歡從黑暗面看待每件事情」——也就是思想史家張灝所說的「幽暗意識」，它是清教徒的專利，在法國和中國的傳統中並不存在。

終其一生，法國大革命的負面結果深深驚擾著托克維爾。法國政治的動盪、善變和不牢靠都是大革命的產物，這些遺毒延續不止，沒完沒了。[9]

托克維爾希望通過研究美國的民主制度，以「瞭解我們可以期待什麼、戒慎什麼」。《民主在美國》這本書的主角當然是美國，托克維爾心目中的讀者卻包含、甚至主要是法國人。書中寫的是美國的民主經驗，卻是法國應該好好學習的一課，法國的民主最不缺的就是災難：法國的民主不是停滯不前，就是走到必須處理自己毫無節制的激情的局面，它推倒所有阻擋它的一切，動搖所有讓它還沒有破壞的事物。法國大革命之後，「一直以來法國人情感和思想之間的那種和諧顯然不是已經被摧毀，道德判斷的法則似乎也被廢棄了」。

對於托克維爾來說，自由是整個政治乃至人性議題的核心，一切的一切：「我將自由視為首要之善。……在我心目中，它一直是人類品德與偉大行動追豐盛的來源之一。」反之，集權是最讓人害怕的，集權不僅讓愈來愈少人掌握權力，也剝奪了人民管理自己事務的權力和能力。

托克維爾認為，自由應當先於平等。他對法國大革命中宣揚的平等

優先乃至絕對平等的觀念持負面看法，這種平等「就是希望大家都不會比自己好」，這種平等「就是嫉妒的表現」。而「自由是必要的，我堅定、毫不猶豫地爭取自由……希望我也毫不退縮」。

托克維爾以遊歷美國的經驗，從古典自由主義和清教徒的思想傳統出發，揭示了美國的民主制度及其根源。他指出，美國是一個年輕的國家，但美國的民主已相當成熟，可以反過來成為法國的老師：「六十多年以來，我們昔日創制的人民主權原則，在美國正完全取得統治地位。它以最直接最廣泛最絕對的形式，在美國得到實施。」當然，他並不認為法國可照搬美國的各項制度，只是希望法國能學習美國民主制的基本原則：

> 美國的各項制度所依據的原則，即遵守規則的原則，保持政權均勢的原則，實行真正自由的原則，真誠而至上地尊重權利的原則，對所有的共和國都是不可或缺的。它們是一切共和國都應當具有的，而且可以預言，不實行這些原則，共和國很快就將不復存在。

托克維爾長期擔任國會議員，也曾短暫出任外交部長，他從政治第一線的實踐經驗出發，對「多數暴政」和「人民意志」深懷戒備之心。革命者特別喜歡使用的「人民」這個名詞，指的只是城市中被意識形態煽動的無產階級，也就是流氓無產者（無褲漢），而不包括辛勤勞動的農民，以及為了過比較像樣的生活而勤奮工作的法國人。

托克維爾在美國發現了避免革命、避免暴政的藥方：其一，聯邦制的國家政體，使美國不存在大一統的行政集權。由於具體施行行政管理的權力分屬各州，它避免了形成全國範圍的一致多數，從而避免大範圍的多數暴政。

其二，美國人賦予法學家的權威以及法學家對政府施加的影響，是美國防止民主偏離正軌的最堅強堡壘—在法學家的心靈深處，隱藏著貴族的部分興趣和本性。他們和貴族一樣，生性喜歡按部就班，由衷熱愛規範，他們也和貴族一樣對群眾的行動極為反感，對民治的政府心懷蔑視。在美國，一切政治問題都會變成法律問題。托克維爾特別讚賞美國的法律至上原則，保證該原則能具體實施，因為「法學家的行業是唯一容易與民主的自然因素混合，並以有利於己的方式，與其永久結合的貴

族因素」，這正是喀爾文強調的貴族制與民主制的綜合模式。

其三，陪審團制度。這個制度不僅是法律制度，而且是政治制度，它把確定何為正義的權力交給普通人，這就使制度本身始終是共和性質的，而不是專制性質的。陪審團制度對民眾具有教化作用，當每一個公民都有責任參與審判、確定公義時，他們自然會對法律產生敬畏之心，這就有效地防止了多數暴政。有參與法律義務的民眾，很難團聚成無理性的暴力團夥，他們會恥於做暴民，而自覺承擔公民責任。

◎根茨視角：美國革命是拆掉腳手架，法國革命是拆掉建築本身

英美革命與法國革命分道揚鑣，除了各自民族性格與文化傳統的差異之外，更重要的原因還在於是否經過宗教改革的洗禮。宗教改革之後，新教國家與天主教國家「大路朝天，各走一邊」。

在歐陸知識分子中，生活在德語世界的弗里德里希．根茨（Friedrich Gentz）是一名罕見的英國式保守主義者和古典自由主義者，是「德國的埃德蒙．伯克」，也是德語世界極少數為大不列顛辯護的雄辯士之一。

根茨論證說，英國的優勢源於工商業，並非惡行，「英美對歐洲大陸的經濟優勢不是因為他們的陰謀詭計，而是他們的商業勇氣和天賦。在這方面歐洲各邦有充分的自由模仿不列顛，所有歐洲各邦都能夠而且應該這麼做」。恐怕這不是歐洲大陸的知識階層願意傾聽的意見。

在德國思想界，根茨是一個異數，如果知道他是法國胡格諾派流亡者的後裔，就不會為此感到奇怪。根茨和其他保守派一樣，對革命既不喜歡，也不信任，他確信社會需要延續性和傳統。輕易運用激進的政治暴力，以便實現激進的社會變革，是保守派痛恨的對象。根茨對大幅度使用暴力的法國大革命的評價非常負面，他是德語世界第一位深刻論述法國革命與美國革命（包括英國革命）之根本性差異的思想家。美國政治哲學家拉塞爾．柯克（Russell Kirk）在《弗里德里希．根茨論革命》一文中指出：

> 十九世紀主流自由派史家接受的觀念是：法國革命形成了高貴而不可逆的潮流，終將導向普遍的和平、啟蒙和兄弟情誼。他們將美國革命和法國革命混為一談，視為同一個進步運動，

> 表現幾乎相同。……只有經歷了二十世紀的浩劫，自由派才會相信，法國革新家的最初原則可能有誤。塔爾蒙（Talmon）教授將這種捲土重來的暴政稱為「極權主義民主」，佩爾西（Percy）稱之為「全能主義民主」。

法國大革命開啟了民主神話，兩百多年後，在民主被奉為絕對真理的今天，質疑民主是政治不正確，需要莫大的勇氣。

在根茨看來，美國革命是一場正當合法的革命，所以它不是「真正的革命」。它的目的是根據英國傳統的憲政原則，建立立憲政體。美國革命沒有釋放大範圍的暴力，它的目的明確而有限。這些目的一旦實現，革命就完成了。它在政治鬥爭和軍事衝突中，大體上保持文明的做法。它也無意將自己的原則強加給其他邦國。

反之，法國革命發生在精密、有效的法律體系下，統治他們的國王願意頒布法律，推行憲政改革。革命卻破壞法律，殺害國王。它面對國內的激烈抵抗，只能以殘暴的鎮壓平定。巴黎人常說，羅伯斯庇爾想把法蘭西共和國的人口減少到革命前的一半（毛澤東也有相似的想法）。法蘭西毀法的程度和嚴重性遠超美洲殖民地對英國的反叛。

兩場革命孰優孰劣，根茨以兩場革命破壞「真正權利」的多少為評判依據。如果針對抵抗的政治暴行跟抵抗本身不成比例，它就是對真正權利的破壞。法國革命（以及更大程度上的俄國革命、中國革命）以窮凶極惡的暴行製造了為數眾多的受害者。

根茨從史料中總結出美國革命與法國革命的四個基本性差異：

第一，美國革命的基本原則一部分是顯而易見的，另一部分無人能清楚而確定地界定是非。法國革命則是無法分割的一連串步驟，不可能有片刻懷疑其嚴格的原則性謬誤。法國革命一開始就侵犯權利，每一步發展都侵犯權利。只有到絕對謬誤確定為邦國最高和公認的準則，邦國完全解體並只剩下一片血腥廢墟，這一切才會停止。

第二，美國革命自始至終局限於美國人當中，僅僅是一場「防禦性革命」。美國革命在一切意義上都是必要的革命——英格蘭單方面的侵犯造成了革命。而法國革命自始至終，體現了「侵略性革命」一詞的最高意義。法國革命有攻擊性的起源和發展，全部範圍和時時刻刻的每一項特徵都有攻擊性。正如美國革命在防禦中體現節制的典範，法國革命在攻擊中，為激烈狂暴、勢不可擋的憤怒體現了無與倫比的典範。

第三，美國革命在每一個時期都有固定和明確的目的，在明確的限度內活動，指向明確的目的。北美的特殊形勢和特殊性格加強和鞏固了這場革命發展的溫和、有益的特性。美國革命的奠基者和領導者一開始就確切地知道他們要走多遠，止步於何處。他們的目的不是創造，只是保存；不是樹立新建築，而是拆除舊建築外面沉重累贅、礙手礙腳的框架。目標明確，手段一致，原則溫和，一直是美國革命所有階段的突出特徵。美洲戰爭達成和保證殖民地脫離英格蘭獨立並建立新的聯邦共和國，這是美洲人唯一和僅有的鬥爭目的。而法國革命從來沒有明確的目標，成千上萬不同方向始終彼此衝突，穿行在武斷意志空想的無限天地間和無政府狀態的無底深淵中。法國革命最頑強、最基本、肯定也是最可怕的特點之一是：極其缺乏明確的目的，因此選擇方法、修正原則永遠動搖不定、反覆無常。這樣一場革命除了選擇攻擊既成憲制，別無其他原則，勢必一發而不可收拾，將空想和罪惡推到極端。

第四，美國革命抵抗的是英國軍隊，它形成、鞏固自身的方式更容易、更單純。美國革命一結束，美國就迅速步入幸福、繁榮的新憲制。路易斯．哈慈（Louis Hartz）指出：「美國革命成了世界革命的象徵，自己卻不是真正的革命。……美洲人受惠於過去，他們心裡有數。」法國革命幾乎向所有的人類感情和激情挑戰，遭遇最激烈的抵抗，只能借助暴力和犯罪開闢道路。因此，法國革命只留下深仇大恨，和平的記憶一再遭到暴力打斷。財產關係是文明的土壤，美國革命沒有造成大規模的財產轉移，而在法國革命中，財產關係卻和國內外貿易、公私信貸一起，遭到革命風暴、外部動盪，尤其是紙幣災難的沉重打擊。

總體而言，在起源的合法性、手段的特徵、目標的性質、抵抗的範圍這四個方面，美國革命都與法國革命風牛馬不相及。根茨、伯克和亞當斯都意識到，從杜戈爾、孔多塞、盧梭和潘恩的謬誤出發，災難不可避免。正如泰涅生動形象的描述：「法國人對歷史、延續性和社會永恆契約的整個態度跟美洲人有天壤之別。狂飲社會契約的劣藥和無數摻假烈酒，酩酊大醉。剎那，他們的大腦癱瘓了。同時，法蘭西器官紊亂、四肢顫抖，行動互不協調，抽搐來回顛倒。它肆無忌憚，受苦受難，無惡不作；或成就不可思議的壯舉，施展十惡不赦的暴行。它的導向和它自己一樣顛倒錯亂，時時為自己的狂暴尋找敵人或障礙。」

根茨對照了謹慎和狂想兩種不同原則和觀念，一方是自古相傳的歷史權利，另一方是逾分的野心；一方是歷史的智慧，另一方是烏托邦主

義；一方是自由政體，另一方是民眾專制。根茨對美國革命的肯定和對法國革命的否定，至今仍發人深省。拉塞爾．柯克說：「英美政治墨守成規的權威，狂熱的雅各賓黨窮凶極惡，掀起了平等化理念的風暴。二者短兵相接。」這兩種對抗的力量仍在全世界範圍內交戰。

◎希梅爾法布視角：人的理性能取代上帝嗎？

英美革命與法國革命是完全不一樣的革命，它們背後的啟蒙主義也是不一樣的啟蒙主義。美國保守主義歷史學家格特魯德．希梅爾法布（Gertrude Himmelfarb）在其代表作《現代性之路：英法美啟蒙運動之比較》中對此作出深刻又透徹的分析。[10]

希梅爾法布觀察到，美國也許成為未來之國，但不是美國革命鼓舞了後來的革命。在過去的兩個世紀裡，成為普通革命典範、也是啟蒙運動典範的，唯有法國大革命。漢娜．鄂蘭（Hannah Arendt）說過：

> 這個問題令人傷心的事實是，以災難為結局的法國大革命創造了世界歷史，而美國革命，它如此成就斐然，卻仍然被人認為是一個差不多只具有局部重要性的事件。

革命的背後動力乃是思想原則、觀念秩序。英國、美國和法國的革命都與十七、十八世紀的啟蒙主義有關。雖然都名為啟蒙主義，但實質大不相同，希梅爾法布清晰地界定了英國、法國和美國的啟蒙運動之差異：英國的啟蒙運動體現美德的社會學，法國的啟蒙運動體現理性的思想，美國的啟蒙運動則體現自由的政治。換言之，英國的道德哲學家們是社會學家，也是哲學家，他們關心與社會相關的人，視社會美德為健康和人道社會的基礎；謹慎的美國人尋求一門新的「政治科學」，可以在自由穩固基礎之上建立一個人類歷史上從未有過的大型的共和政體；法國人則有一個更崇高的使命─使理性成為社會和思維的指導原則，在某種程度上，使世界「理性化」。

三場不同的啟蒙運動決定三場革命的不同：在英國，即便在革命年代，美德的社會學標誌著不主張革命者、改良主義者的性情和特質，他們讓革命因不流血而「光榮」；美國的《聯邦黨人文集》中發展出來的自由的政治，深深影響了美國憲法的制訂；而法國崇尚理性的思想體

系，為法國革命奠定了基礎—沒有上帝，人作惡的程度超過人自己的想像。

希梅爾法布指出，理性取代上帝，成為法國大革命的最高權威和思想體系。理性不僅挑戰宗教和教會，而且挑戰所有依賴於它們的制度。理性天生具有顛覆性，它的眼中只有理想的未來，而鄙視當前的各種缺陷，對過去更絕口不提。但對於伯克來說，宗教本身，尤其是宗教異議，正是自由的基礎—不僅僅是信仰自由，而且是所有自由。在被法國人認為「不夠徹底」的美國革命中，基督教信仰不是革命的阻力，而是革命的動力。當年，正是在自由—宗教自由—的名義下，最早的移民來到美國，他們選擇的革命，不是以反基督教為旗號的革命，而是在上帝的引導下恢復上帝所賦予的人權的革命。

任何討論法國大革命的歷史學家和政治學家都繞不開伯克。希梅爾法布亦如此。她通過發掘伯克的思想遺產而讓今天的美國人剔除法國思想的毒素。法國大革命讓縈繞在人們心頭的「兩個伯克」問題再次重現了。讚美美國和伯克和反對法國的伯克，如此完美地融合在一個人身上：前者例證了《關於與美洲殖民地和解的演講》中的「溫和的美德」—自由、妥協、宗教寬容；後者例證了《法國大革命的反思》中的「冷酷的美德」—權威、傳統、宗教組織。這「兩個伯克」在美國合二為一，將其統合在一起的正是托克維爾心儀的美國清教徒觀念秩序及精神、心靈秩序。

扼殺胡格諾教派、繞開宗教改革的法國，不具備清教徒觀念秩序。看似強大的天主教淪為一具行屍走肉—忠於國王、仰賴王權的法國天主教會，與羅馬教廷爭風吃醋，就連海外宣教的步伐都不能合一，甚至彼此為敵。法國天主教不僅沒有阻止王室的腐敗和官僚系統的殘暴，反倒與之同流合汙。他們對教義不感興趣，對斂財和淫亂有興趣。當革命潮起，法國天主教會成為眾矢之的，無數主教跟貴族們一起被送上斷頭台—很多主教本身就兼有貴族身分—很難說他們完全是無辜的。

法國天主教的知識分子中，有少數明白人，他們試圖在天主教內部扮演更溫和的路德，拯救天主教於水火之中。比如，天主教思想家邁斯特論證說，是天主教的觀念秩序而不是人的理性，維持著社會的運轉，法國社會必須尊重天主教：「從世界歷史上畫時代的偉大制度到微乎其微的社會組織，從帝國到社團，都有一種社會基礎」，「每當一個人盡力遵循造物主的意旨，以上帝的名義進行創建時，……此人作為萬能之

主的一件工具，也以某種方式構成了萬能權力的一部分，能夠創造具有驚人效能和持久性的業績」。他的聲音宛如空谷回音，在世俗化、無神論氾濫的法國，無人傾聽。

在法國，理性和人民等詞彙成為獨裁者最喜愛的「大詞」。失去上帝這個最高的標準，個體之理性若彼此衝突，如何是好？「人民的理性」、「人民的利益」等子虛烏有的觀念就出現了。每一個斷頭台都是以人民的名義被豎立起來的，希梅爾法布指出：

> 法國大革命不是一場社會革命，恐怖統治也不是源於對窮人的同情，而是為了「公共安全」，即這個政權安全的目的。羅伯斯庇爾借其名義建立共和國的「人民」，不是任何通常意義上的人民，更不用說悲苦的人民了，而是一個唯一的、抽象的「人」，他由在某種程度上是唯一的、抽象的普遍意志所體現。

不同的革命及啟蒙運動結出不同的果實，各自的路徑仍深刻地影響乃至支配著當今世界。希梅爾法布指出：就宗教而言，唯有在美國，福音教派仍然是一股重要的宗教力量，也是一股重要的社會力量，美國比任何歐洲國家篤信宗教得多；英國沒有政教分離運動了，因為英國國教已經如此適應大眾思潮，以至於英國沒有了政教分離的誘因；而今天的法國已變得如此世俗，以至於它不再反對宗教──基督教已經衰落到了不值得反對的地步，後基督教時代的法國是後基督教時代的歐洲的縮影。在法國和歐洲，唯一有活力的宗教變成了伊斯蘭教，當年伊斯蘭世界未能通過戰爭占領歐洲，如今卻用一種不戰而勝的方式占領了歐洲的心臟。

◎鄧恩視角：革命的墮落是從將謀殺合法化開始的

一七九〇年，法國大革命進入第二年，剛剛露出猙獰的面目，美國外交家和政治活動家古維諾爾．莫里斯（Gouverneur Morris）如此形容這場法國人類歷史上前所未見的革命：「以實驗代替經驗，在閃電與陽光之間，法國人更願意選擇前者，也正因為此他們一直在黑暗中摸索徘徊。」而美國人選擇的卻是陽光。從這個生動的比喻出發，美國歷史學

家蘇珊．鄧恩（Susan Dunn）在《姊妹革命：美國革命與法國革命啟示錄》中指出「閃電」（法國革命）與「陽光」（美國革命）之根本分歧在於：

> 美國人小心翼翼地避免打碎英國留下的傳統，而法國人卻致力於對其千年歷史的完全破壞；美國人接受眾聲喧嘩的政治場域並選擇用非暴力的方式解決政治衝突，而法國人則不惜用暴力方式達成表面上的統一與團結；美國人強調個人的權利和自由，法國人則重視公共秩序和團體的內聚力。

在美國政治史上，費城大會代表著一個特別「恩典」的時刻，一個產生了一部包容性憲法的和諧的時刻，同時也是一個神聖地信奉分歧和衝突原則的時刻。雖然是一名學院派思想史家，蘇珊．鄧恩在此卻明確地使用了「恩典」這個不符合「學術規範」的基督教術語──在今天左翼占有壟斷地位的西方大學，這個詞語本身就構成了對主流的無神論者的冒犯。然而，鄧恩相信，美國革命的過程和結果，都是上帝的恩典，單單靠人類自身的智慧和力量無法取得如此不可思議的成功。

鄧恩指出，美國革命期間，分歧和派系就清晰地呈現出來。儘管華盛頓不願看到黨派鬥爭，但黨派鬥爭乃是人性的必然。美國的國父們因為有清教徒神學的精神背景，理解並承認這一現實：人按自身利益行事，形成不同的派別，不同集團之間會發生衝突。所以，麥迪遜在為美國政體設計方案時，給予公民們自由支配的權利，即便為此要承擔無序和混亂的風險。這一政體並非企圖消除衝突，而是緩和衝突或者為衝突提供緩和的途徑。

反之，在法國，革命的動力是朝向集權而不是騷動，朝向一致而不是多樣。法國人不願意接受差異和衝突，而是對同質性和一致性頂禮膜拜。他們的領袖相信，革命的拯救最重要的是依靠人民絕對的統一和團結。在其革命議程上，三個等級──貴族、教士和第三等級──應該成為一個等級的二千五百萬公民──應當組成一個統一的整體。為了大家共同的利益，所有的人都應該犧牲私人利益，所有不同的觀點都應該屈從於一致。法國的傳統就是中央集權的模式，而天主教強化了這個傳統。

然而，第三等級很快就越位，它自以為真理在握，強迫其他兩個等級沉默，不惜從肉體上消滅對方。被第三等級控制的國民大會，成了毀

滅大革命自身的怪物──不只是因為它由一院組成，而是因為它吞併了政府其他部門，不允許獨立的司法機構，不為持異議者和反對派創造合法地位。大革命的鼓吹者、啟蒙主義哲學家孔多塞直到逃離恐怖行動而躲藏起來時，還癡迷於統一的觀念，還在批評美國的均衡與制約的體系，並喋喋不休地談論「損壞簡樸形象」的多樣性。幾個星期後，他絕望地自殺了。在斷頭台從不空閒的那一年，他死得無聲無息。

美國人正視並肯定人類利己的本性，法國人卻試圖鍛造出某種大公無私的新人類。鄧恩指出：

美國人制定《權利法案》旨在保護個人以及少數派免受多數派的壓制，而法國《人權宣言》的起草卻基於擔心「利己」的個人以及「有獨立發展自身利益傾向的」小團體可能有損國家的和諧和集體的利益。這兩分文件的初衷如此不同，後來產生的效應自然也就天差地別。

與最先將伯克的《法國革命論》翻譯為德文的根茨、家族皆為保守派的希梅爾法布一樣，鄧恩也從伯克那裡汲取智慧和養分。伯克沒有明確地比較美國革命和法國大革命之差異，但他的確非常重視將法國大革命與一個世紀前英國發生的「光榮革命」進行對比。伯克指出，一六八八年英國的「權利宣言」，以同樣的句子加進了「國民的權利與自由」和「王權的連續性」，使得這兩者「不可分地聯繫在了一起」。英國革命意在成為「和解的開端，而不是將來繼續發生革命的溫床」。英國革命和美國革命守護住了他們的「自由世系」，比如「世襲的權益」、「世襲的遺產」。財產得到保障，才能獲得更多財產；享有更多的財產，才能得到更多的自由──這是典型的英格蘭的文明。伯克說：「從《大憲章》到《權利宣言》，我們憲法到一貫政策都是要申明並肯定，我們到自由乃是我們得自我們祖輩的一項遺產，而且是要傳給我們的後代的。」

反之，伯克發現，法國人沒有這種幸運的「自由世系」。他們只擁有一座古舊大廈殘破的牆壁和地基。革命者們不是去修補這些斷牆，在這些地基上進行構建，而是選擇將它徹底摧毀並完全新建。在一開始，伯克就正確預測到法國大革命的趨勢。巴黎的暴民隊伍衝到凡爾賽宮，殺掉無辜的衛士，衝入王后的房間，用刺刀和匕首把床捅了幾百下，「這位被追捕的女人剛剛幾乎是赤身裸體地逃出這裡，並且通過兇手們所不知道的途徑逃到國王兼丈夫的腳下，而他本人的生命卻一刻也不安全」。就在這時，「所有革命中最重要的革命」──「一場感情、生活方

式和道德觀的革命」一發生了。

這場「感情、生活方式和道德觀的革命」後來成為現代形形色色的恐怖統治的理論淵源和實踐樣板。引人注目的是，伯克曾預言過恐怖統治。「在為公共利益而將出賣和謀殺合法化後，公眾利益將很快成為擋箭牌，而出賣和謀殺成為真正的目的；直到貪婪、惡意、報復和比報復更可怕的恐懼使他們無休止的慾望能夠得以滿足。」這一切可怕的景象，先後在俄羅斯、中國、北韓、越南和柬埔寨上演了。

絲毫不讓人驚訝，對於法國大革命，列寧的看法與伯克截然相反。對列寧而言，法國革命不是一場失敗的運動，而是一項未竟的事業。法國大革命的不足在於恐怖統治不徹底，俄國革命將通過徹底的恐怖統治，完成其未竟的使命，最終實現真正的、絕對的平等。鄧恩評論說：

> 雅各賓派教會了列寧如何去奪取事件的控制權，建立紀律嚴明的執政黨，以及遵循他的意志將革命推向前進。他們也使他學會了不必為個人的權利和自由或者民主而操心，所有這些都被扔進了臭水溝。

法國大革命的恐怖統治只持續六年，俄國革命的恐怖統治卻持續七十年。即便努力為法國大革命遮羞的法國左翼知識界也承認兩者之間的血脈繼承關係：一九七四年六月，索忍尼辛（Aleksandr Solzhenitsyn）揭露史達林暴政的巨著《古拉格群島》第一卷的法文譯本在法國上市，短短幾周內就賣出七十多萬冊，法國《人道報》用一句話評論說：「這是一種用恐怖主義手法描述的法國大革命。」

第四節　現代法國何以成為
禍害世界的左派思想之發源地？

◎法蘭西第三共和國崩潰的內在原因是缺乏「德性」

一七八九年法國大革命的餘波席捲歐洲，影響長達兩百多年。布勞岱爾說：

> 法國大革命既使二十世紀的歐洲成為一個革命的歐洲，又使

其成為一個無休無止的反革命的歐洲……大革命幾乎像聖經似的矚望著二十世紀。

一談起法國大革命，文人和詩人們便激動萬分、熱血沸騰、潸然淚下。英國詩人威廉．華茲華斯（William Wordsworth）稱之為「春天般的樂觀主義」，「這是歐洲歡欣鼓舞的時辰，法國立於金色時代的頂峰，人性彷彿又獲新生」。實際上，「革命」所到之處首先是人頭落地──「革命」在國際事務辭典中是一個新詞，它聽起來具有濃濃的法國味。

兩百多年後，法國大革命所生出的「孽種」讓人肝膽俱裂、不堪回首：俄國革命、中國革命、越南革命、柬埔寨革命、古巴革命……與之相伴的是持續至今的階級屠殺和種族屠殺。兩百多年來，法國一直是向全球輸出左派思想的發源地：即便在蘇聯國力最強盛的時期，蘇聯主要是使用武力尤其是核武威脅西方民主世界，蘇聯的政治制度從未得到本國第一流知識分子的衷心擁護；而法國第一流知識分子則十有八九都是極左派，在冷戰時代選擇站在蘇聯集團一邊，後來又擁抱毛主義。用浪漫主義、理想主義包裹的左派思想，宛如糖衣藥丸，讓年輕人如醉如癡──一九六八年學運時代的大學生，最崇拜的對象是毛澤東和切．格瓦拉。二〇二〇年，在美國荒腔走板的「黑命貴」運動中，法國大革命時期打砸搶的場景又重演了。

法國大革命沒有為法國帶來穩定的政體。在十八世紀後期和十九世紀中期之間，法國經歷了四種不同形式的君主政體、兩個共和政體，這期間包括七次革命或軍事政變，並伴隨一系列政治暴力事件。與之相比，英國在光榮革命之後再也沒有發生過政體崩解，美國在獨立之後也只經歷過一次憲政危機──南北戰爭。英國和美國政治和社會的穩定性，法國政治和社會的不穩定性，不單單取決於具體的政體設計和安排，更取決於其公民是否具備共和國公民所必須的「德性」。

法國最可怕的崩潰發生在一九四〇年納粹德國大軍壓境之際。已穩定運行七十年之久、一度無比強大和繁榮的第三共和國，像紙房子一樣崩塌了。德軍在法國境內沒有打過一場硬仗。在春夏之交的六個星期，僅僅由於一場戰役的失利，作為一個有著悠久歷史和高度文明的西方強國的法蘭西，傑佛遜稱之為「每一個人的第二故鄉」的美好國度，乖乖向納粹德國舉起白旗。全世界驚愕而茫然地注視著希特勒的軍隊如此迅

速地擊敗被認為是世界上最優秀的法國軍隊。更不可思議的是，法國政府和法國人民不再具有戰鬥意志。

當時，《第三帝國的興亡》的作者、美國記者夏伊勒作為中立國記者觀察到法國崩潰的整個過程。戰後，他用十年時間研究史料，完成一部法蘭西第三共和國物質與精神的衰亡史─《第三共和國的崩潰》。夏伊勒的結論是，擊敗法國的，不是希特勒的新式戰術「閃電戰」，而是法國人自己。

六月十二日，奉法軍總司令魏剛（Maxime Weygand）將軍之命，構築於東部並未遭到敵軍突破的龐大的馬奇諾防線被放棄了。但是，這一調動來得太遲。四天之後，正在撤退的四十萬防線守軍被德軍包圍並投降。法國政府和法軍總司令部匆匆放棄巴黎，逃往盧瓦爾省。政府各部分散住進省會圖爾的各個城堡。每個城堡只有一部老式電話，通常設在樓下的衛生間裡，沒有一部性能良好，每部電話只能與最近的村莊通話，那裡的接線員堅持照例在午飯時間休息兩個小時並在下午六點下班。

逃亡期間負責外交事務的外交部副部長博杜安發現，自己唯一的消息來源是一部便攜式野外用收音機，這還是英國大使隨身攜帶的。邱吉爾來訪時，發現法國流亡政府一片混亂，官員們指責是英國將法國「拖下水」，邱吉爾憤怒地稱之為「一座瘋人院」。

此時此刻，唯一的「戰鬥」在兩個女人之間展開─法國總理雷諾（Paul Reynaud）的情婦波爾特伯爵夫人在紅色睡衣外罩一件晨衣，站在大門口的台階上親自指揮車輛。波爾特伯爵夫人對雷諾總理具有一種強烈而神奇的魅力，她正在施展這種魅力說服雷諾退出戰爭。就一個女人而言，波爾特伯爵夫人此時占據整個舞台，她上竄下跳、大吵大鬧、痛哭流涕，迫使那個她可能愛過而且激起過她強烈慾望的男人，去做看起來他決心不要做的事情。

另一位名聲更顯赫的貴婦呂索爾侯爵夫人也沒有閒著，她是前總理達拉第（Edouard Daladier）的情婦，如同她們著名的情夫一樣，這兩個女人也是死對頭。此前十年一直是法國總理的達拉第，三個月前被雷諾取代，並被徹底排除在政府之外。呂索爾侯爵夫人比達拉第更積極地謀求火中取栗、東山再起。外面天翻地覆，祖國淪亡，並沒有激起這個貴婦絲毫的哀傷。

法國的政治領袖不認為婚姻出軌、拈花惹草有損名譽，法國選民不

會對政治人物的私德有最基本的要求。在下流與風流之間，沒有明確的界限。看似嚴厲的天主教教義，對維繫社會道德毫無作用。

幾個星期之後，貝當（Philippe Pétain）與賴伐爾（Pierre Laval）在南方小城維希組織傀儡政府，參眾兩院通過埋葬第三共和國、成立仿效納粹的極權主義政府的決議。法國恥辱地成為納粹德國的傀儡國。社會黨領袖、戰前後戰後三次出任總理的萊昂．布魯姆（Léon Blum）後來試圖解釋這種現象，他認為恐懼像毒液一樣將第三共和國菁英的面孔變得無法辨認，「他們像驚慌失措的民眾一樣，任由自己被恐懼和怯懦交匯的洪流席捲而去」。他哀嘆說：「被打敗並不意味著你必須成為奴僕。以為通過曲意逢迎希特勒就能減輕他的鄙視或者平復他的仇恨的設想，是一種極其愚蠢的癡心妄想。」然而，這就是當時大部分法國菁英和平民的真實想法。

「時窮節乃見」，大禍臨頭之際，從鄉間電話接線員到議員、軍官、部長乃至總統、總理、總司令，絕大多數法國人都不具備共和國公民的「德性」，即喀爾文在日內瓦、諾克斯在蘇格蘭以及美國國父們在新生的美國竭力塑造的「德性」。沒有「德性」，共和國無法維持下去，所有堂而皇之的制度架構和憲法文件只是一紙空文──沒有公民願意用生命去捍衛的憲法，不具備憲法的尊嚴與權威。

「德性」絕不可能從天而降，它背後是傳統、是信仰、是上帝的光照、是聖經的教導、是美好的家庭生活和以教會為中心的社區的養成。法國王室對胡格諾教派的大屠殺，使法國與宗教改革背道而馳，從此新教徒在法國只是極少數的、無法左右社會走向的邊緣人。而法國啟蒙運動和法國大革命給腐朽的法國天主教會以沉重打擊，天主教成了牆壁上毫無生氣的聖像畫。從此，絕對理性、人本主義、無神論和唯物論成為法國的主流意識形態，這個國家大部分民眾不再具備任何信仰，甚至連德國人信奉的國家主義和民族主義都沒有。這就是法蘭西第三共和國崩潰的根本原因。

◎「胡志明伯伯」是羅伯斯庇爾的粉絲：為什麼法國殖民地無法轉型為民主國家？

一九五四年三月十五日晚，查理斯．皮羅特眼中噙滿淚水。「我失掉了榮譽」，這位炮兵指揮官對戰友說。隨後他走回掩體，用牙齒咬掉

手榴彈引信，將手榴彈抵在胸膛上。像他這樣寧願死去也不願投降的法軍軍官寥寥無幾。戰友敬佩他的英雄氣概，他曾在未麻醉的狀態下挺過手臂截肢。在二戰中，他曾在義大利戰鬥，現在則是第三次在印度支那作戰。

這場爭奪越南熱帶叢林堡壘奠邊府的戰役將持續到五月七日。越盟—第三世界的一支解放運動組織，越南共產黨的前身—將令一支西方軍隊嘗到失敗的滋味。

「白人完了。」早在皮羅特自盡的九年前，一位名叫胡志明的革命家在河內宣布越南民主共和國誕生。與此同時，法國卻夢想著恢復舊日的榮光。二戰中，蘊藏著豐富原材料的法國殖民地印度支那被日本占領。在法國看來，它應該被重新納入法蘭西的殖民帝國，卻沒有料到，法國革命史早已滋養了一名越南革命者。在漫長的與英國爭奪海外殖民地的過程中，法國也輸出文化和發展模式。無數仰慕法國的年輕人到法國訪問和就學，並將在法國體驗和學習到的一切帶回本國。然而，很多從歸國的莘莘學子搖身一變成了獨裁者。

列寧不是法國之外唯一崇拜羅伯斯庇的革命者，越南的這位長髯飄飄的「胡志明伯伯」也是羅伯斯庇爾的粉絲。這位革命者年輕時在印度支那的圖書館中，找不到越南語的法國大革命的著作，連盧梭和伏爾泰的著作都沒有—法國殖民當局禁止將這些書籍翻譯成越南文字。於是，胡志明利用在法國輪船上當廚師的機會，遊歷法國和歐洲，從法國《人權宣言》和美國《獨立宣言》中汲取撰寫越南獨立宣言的思想和辭藻。

然而，現實中的法國政府和美國政府先後成為越南革命派的敵人，胡志明只好向蘇聯求助—他的轉向，與「中國革命的先行者」孫文如出一轍。儘管如此，胡志明沒有放棄對羅伯斯庇爾的尊崇，以及從法國革命中學習如何無情地揮舞政治權力。「法國革命造成了很多人犧牲，對此沒有絲毫的畏縮和猶豫」，他寫到，「如果我們要發動革命，我們也不能害怕犧牲」。

胡志明之所以留名後世，不僅僅在於他是共產黨越南的「國父」，是專一的民族主義者，還在於他在一九五五年所實行的無情的土地改革措施、他對平民的屠殺等一系列暴行。

胡志明麾下的將軍武元甲則以拿破崙為榜樣，這位傑出的戰術家架好重炮之前，法國人誤以為勝券在握。奠邊府在短時間內被包圍，周邊陣地相繼失守。有人將這場戰役喻為「法國的史達林格勒」—法國是失

敗方。陷於絕望的巴黎請求華盛頓動用戰術核武器。美國總統艾森豪（Dwight D. Eisenhower）拒絕實施「禿鷲行動」。倫敦也不願參與其中。

一九五四年五月七日，法軍投降。數千名戰俘被殘酷地驅趕到越盟的拘留所，很多人在途中死亡。

奠邊府戰役意味著印度支那戰爭、法國在亞洲的殖民統治及其世界強國地位的終結。

法國是老牌殖民帝國。一六〇五年七月二十七日，當法國在新斯科舍建立起皇家港（加勒比海航運中心，十七世紀被稱之為「西方最邪惡的城市」）開始，就揭開法蘭西第一殖民帝國的序幕。數年後，法國探險家薩謬爾．德．尚普蘭（Samuel de Champlain）在北美建立魁北克城，稱為新法蘭西──後來被英國人奪取，成為加拿大的一部分，但仍是法語區。

法國殖民事業最大進展是在非洲。法蘭西第二殖民帝國的建立，始於一八三年對阿爾及利亞的侵略。然後，向東在突尼西亞、利比亞一帶擴展，將摩洛哥變為保護國。在中非及西非，法國把茅利塔尼亞、塞內加爾、幾內亞、馬利、科特迪瓦、貝南、尼日、查德、中非及剛果納入其控制下。在東非則占據吉布提一帶的狹長海岸。

法國在亞洲印支半島的殖民計畫也進行得較為順利，先占領越南南部交趾支那，取得柬埔寨的保護權。中法戰爭後，法國將整個越南、柬埔寨及寮國變成殖民地，建立起法屬印度支那。法國還在南太平洋建立殖民地。

十九至二十世紀初，法國成為僅次大英帝國的第二大殖民帝國。這個殖民帝國在一戰後達到顛峰，接收了前鄂圖曼帝國的領土黎巴嫩及敘利亞，及德國擁有的喀麥隆及多哥。其後，在西非建立法屬西非。法國的殖民帝國橫跨一千兩百多萬平方公里土地，加上法國本土，占世界土地總面積的百分之八點六。

法國枉顧在二戰中被納粹蹂躪的經歷，戰後變本加厲地鎮壓殖民地人民的反抗，僅在阿爾及利亞就派出五十萬大軍鎮壓暴動。這場危機導致法蘭西第四共和國垮台，戴高樂東山再起，接管議會和政府的所有權力，創建第五共和國，擁有軍事獨裁者般的地位。即便如此，戴高樂仍然無法挽救搖搖欲墜的「法非共同體」，他有拿破崙的野心，卻沒有拿破崙的軍事天才。一九六〇年，共同體十一個成員，包括聯合國託法國

管理的喀麥隆、多哥紛紛獨立。法國代表從一個殖民地首都趕到另一個殖民首都，參加降下法國三色旗、升起獨立國旗的典禮。一九六二年，打了八年仗，付出五十萬條性命，最終法國不得不承認阿爾及利亞獨立，百萬居住於此的「黑腳」法國人於混亂中倉皇逃回法國。

法國對殖民地的治理明顯比英國殘暴。大部分前法國殖民地，經濟無法自立，政治無法維持最低的治理，脫殖之後陷入長久的混亂乃至崩解狀態。法國在非洲的十四個殖民地，獨立後都是一黨制獨裁國家，都發生血腥內戰。正是法國遺產（以及從法國轉口的馬列主義）使若干前法國殖民地深陷於暴政：最具代表性的是柬埔寨，紅色高棉奪權後實行階級屠殺，消滅了全國四分之一的人口和幾乎全部的知識階層（兩百萬人）——紅色高棉領導層大都是留法高材生，在法國接觸馬列主義並成為其狂熱信徒。[11]

◎雷蒙．阿隆與沙特的對立：站在美國一邊，還是站在蘇聯一邊？

左派將革命和屠殺視為進入權力場的門票，但歷史一次又一次地證明：流血太多的國家很難建立起穩定的憲制與美好的秩序。

對法國近代化之路的反思，必須從聖巴托羅繆大屠殺開始。聖巴托羅繆大屠殺，而不是法國大革命，才是法國現代史的起點——法國大革命也是聖巴托羅繆大屠殺的結果之一。

聖巴托羅繆大屠殺的後果，並非天主教消滅了胡格諾教派，而是天主教會、絕對君主制和封建制度聯合起來宣布了自己的死刑。

法國大革命之後，法國人只相信人的理性，他們嘲笑「盎格魯–撒克遜圈」中虔誠的新教信仰，他們對喀爾文這位法國同胞感到無比陌生，把喀爾文看作是缺乏浪漫氣質的英國人或美國人。

赫伯特．呂蒂在《法國知識分子》一文中指出，十八世紀以來，在法國，「知識分子」和「左翼知識分子」成了同義詞。「知識分子」這個詞語染上一種明確的意識形態色彩，「知識分子」很自然地與「左派」相連——且與「理性」和「百科全書」、「進步」和「共和」等法國左派觀念一樣，含義十分模糊。沒有一個國家像法國這樣，知識分子自成為一種封閉的圈子，一個團體——「名士」階層。

俄國十月革命成功之後，法國始終是西方最親共的民主國家——尤其是二戰之後，共產主義擁有勝利的光環，史達林受到敬佩，史達林格勒

的勝利銘刻在每個人的腦海裡。法國幾乎沒有抵抗過納粹德國，一場硬仗都沒有打過；而蘇聯是最頑強抵抗並擊敗納粹德國的國家──這一事實似乎證明「資產階級民主」的虛偽和脆弱，也證明蘇聯模式的成功與偉大。於是，眾多法國知識分子站到共產主義大旗之下，加入共產黨，為黨服務，對共產主義的忠誠超過對法國的忠誠。

在整個冷戰期間，大部分法國知識分子都反對美國、支持蘇聯，跟隨法國共產黨為蘇聯的利益奮鬥，就連馬歇爾計畫都被法國知識界攻擊為「提出幫助那些受難的國家恢復戰爭造成的破壞，實際上是為了能用另外一隻手準備一場新的經濟和軍事方面的戰爭」。被法國知識界視為獨裁者和右翼政客的戴高樂，也以退出北約來顯示「法蘭西的驕傲」──天真的美國人沒有追問：法國向納粹德國投降時，「法蘭西的驕傲」在哪裡呢？

在法文詞典中，「反美主義」是唯一一個在某個國家名稱前加上「反」這個前綴詞的詞彙。這本身就有特殊的意義。菲利普．羅傑（Philippe Roger）在《美利堅敵人：法國反美主義譜系》一書中指出，美國文化──不僅僅是白宮政治，被作為資本主義、使人愚鈍的標準化、城市犯罪以及其他可恥的現代化典範，受到猛烈抨擊：法國人以法國的葡萄酒來反對美國的可口可樂，以法國飲食來反對美式快餐，以優雅的法國姑娘來反對「美國式濃妝豔抹的洋娃娃」，更以同性戀、墮胎和對傳統婚姻、家庭的蔑視來反對美國人清教徒般的「陳舊」生活方式。

為美國說話的有影響力的法國知識分子，幾乎只有雷蒙．阿隆一個人。雷蒙．阿隆孤軍奮戰，說出最「政治不正確」的真話和真相：「美國正是為了對世界經濟─政治體系負責，才在柏林和首爾駐軍，最終不得不在亞洲大陸進行兩次干涉戰爭。」

然而，尚─保羅．沙特（Jean-Paul Sartre）而非雷蒙．阿隆，才是法國知識界的領袖。在法國及法語文化圈中，二戰之後的半個世紀，可稱之為「沙特的世紀」。沙特獲得知識分子夢寐以求的所有榮譽──包括被主動放棄的諾貝爾文學獎（後來他有悄悄向諾貝爾基金會傳話說他想得到獎金），也贏得無數年輕學生的愛戴，那種愛戴僅次於史達林時代蘇聯人對史達林的愛戴和毛澤東時代中國人對毛澤東的愛戴。而沙特本人跟大部分法國左派知識分子一樣，先是史達林的崇拜者，後是毛澤東的崇拜者。

作為沙特的老同學和論敵，站在右翼一邊的雷蒙．阿隆，被若干學術機構和文人圈子所排斥，遭遇到來自學生和同事或沉默或明顯的敵意。那個時代，馬克思主義屬於明白無誤的真理。眾星拱月的沙特主導公共輿論，對孤芳自賞的老同學不屑一顧，他大聲攻擊說：「一個反共的傢伙，就是一隻狗。我不會帶出來，永遠也不會。」雷蒙．阿隆則毫不畏懼地堅持其立場：

> 有人說我一貫反對共產主義，我可以問心無愧得堅持這一立場。我認為，共產主義的可憎程度不亞於納粹主義。

蘇聯大軍入侵匈牙利和捷克，殺戮平民，讓法國和西方的左翼知識分子震驚，但不足以讓他們徹底轉向。索忍尼辛的《古拉格群島》揭露了鐵幕後蘇聯勞改營比納粹集中營還要可怕的真相，部分人這才大夢初醒。雷蒙．阿隆感嘆說：「在西方，誰在像索忍尼辛一樣戰鬥呢？回答很簡單—沒有人。要進行同他一樣的戰鬥，就必須面對同樣的敵人，冒險在集中營裡度過漫長的歲月，在同樣的較量中汲取抵抗地獄般機器的無窮力量。」法國共產黨及其同路人沙特等人仍假裝看不到「房間裡的大象」：索忍尼辛使人難堪，惹人發火，正是因為他擊中西方知識分子們的敏感點，擊中謊言。

雷蒙．阿隆精準地預見到，法國路徑、德國路徑和蘇聯路徑在當代的某一歷史節點匯合在一起。它們終將在與英美路徑的競爭中敗下陣來。

歷史的發展趨勢與左派書齋中的想像背道而馳。史達林的大清洗之後，是毛澤東發起的醜陋的文化大革命，紅色高棉的階級和種族屠殺，車諾比核事故，柏林牆倒下，蘇聯和東歐集團瓦解。歷史證明沙特錯了，雷蒙．阿隆對了，儘管兩人都沒有看到冷戰的結局。

高齡的海耶克（Friedrich Hayek）和更高齡的喬治．凱南（George F. Kennan，又譯喬治．肯楠）都看到了冷戰落幕，自由市場經濟和英美模式大獲全勝。在冷戰結束之前去世的雷蒙．阿隆留下了精準的預言：

> 當日耳曼的諸神已成為明日黃花後，由黑格爾–馬克思主義體系變異而來的一種學說就成為美國式民主體制的唯一對手了。美國式民主制講究實用，拋棄了形而上學，並且追求嚴謹

的語義哲學。全世界的技術突飛猛進。在現實面前，馬克思主義的種種空想最終幾乎自行消失了。

法國和西方的左派知識分子在所有重大社會政治議題上都作出錯誤判斷。他們的左派意識形態並非他們的信仰，乃是表演的面具。就像沙特和傅柯（Michel Foucault），從來不願意親身實踐其口頭說的和書上寫的那一套。他們自稱反抗資本主義，卻迷戀資產階級的生活方式；否定基督教傳統，卻找不到可安身立命的精神歸宿。拉爾夫．阿蘭．史密斯在《伯特蘭．羅素為什麼不是基督徒》一文中尖銳地指出：「並不是所有的無神論者都道德敗壞。並不是所有的無神論者在面對難題時都選擇撒謊。並不是所有的無神論者都在日常生活中都荒唐透頂。但保羅．約翰遜（Paul Johnson）告訴我們，盧梭、黑格爾、沙特、羅素、馬克思等人臭味相投──撒謊成性、道德敗壞、在哲學和私生活上自相矛盾。……作為個體，無神論的幹將當中沒有幾個是值得尊敬的。」

聖巴托羅繆大屠殺和法國大革命讓法國近代化走上一條與英美截然不同的歧途。直到今天，法國還在這條歧路上掙扎。

一九六八年的「五月風暴」及阿爾及利亞危機，催生法蘭西第五共和國。近年來，運行半個多世紀的法蘭西第五共和國，與眾多歐陸國家一樣，沉迷在絕對的多元主義和去基督教的普世價值的幻影之中，深受左翼社會民主主義和福利國家等綜合症之折磨，再加上歐盟的官僚化及穆斯林移民等問題，社會危機潛滋暗長。

二〇一八年十一月，法國以巴黎為中心爆發聲勢浩大的「黃背心」運動，暴民無懼衝突、怒砸商店與古蹟，無視重挫經濟與國家形象的後果。暴民表面上聲討主政者，實際上嘲弄了整個代議民主體制。

日光之下無新事，「黃背心」喊出的口號全都脫胎於法國大革命──「馬克宏，我們不是你待宰的羊！」、「這套制度，讓富者愈肥富、貧者愈窮貧！」

那麼，未來的法國，將何去何從？

---

1. 加斯帕爾．德．科利尼（Gaspard II de Coligny）：法國貴族、將軍、新教領袖。科利尼在弗朗索瓦一世和亨利二世統治時代，參加反對神聖羅馬帝國皇帝查理五世的戰爭。一五五七年，科利尼在抗擊西班牙的聖康坦戰役中戰敗被俘，在西班牙的兩年監禁生活中，與新教徒接觸，贊同喀爾文主義，成為新教徒。此後，他成為法國新教的重要領

袖，對年輕的國王查理九世具有很大影響，結果引起王太后凱瑟琳．德．麥地奇的猜忌。一五七二年八月二十四日，科利尼在聖巴托羅繆大屠殺中遇害。↩

2. 托克維爾論述到此處時，特地加了一個注腳：「在我看來，中國是以最集權的行政，為被統治的人民提供社會安逸的最好代表。一些旅行家告訴我說，中國人有安寧而無幸福，有百業而無進步，有穩勁而無闖勁，有嚴苛的制度而無公共的品德。」他在作這個判斷時，正是大清道光年間。道光皇帝頒布了防止外商做生意的八條章程，而西方正要用船堅砲利打開清帝國的大門，兩種文明的衝突迫在眉睫。極有諷刺意味的是，在二〇二〇年中國病毒肆虐世界、歐美國際損失慘重之際，曾經宣稱西方自由主義大獲全勝、歷史已然終結的美國政治學者福山，居然盛讚中國的中央集權模式的成功：「中國模式是非西方模式中最成功的一個：國家干預和準資本主義的混合體。這個國家所關切的，即便不能說是實現人民福祉，至少也是向人民提供幫助。」若托克維爾聽到這樣的言論，不知當作何感想？↩
3. 托克維爾寫道：「一場暴動就跟小說創作一樣，如何收場是最困難的。」美國歷史學家譚旋（Timothy Tackett）亦指出：「結束一場革命可能要難於開始一場革命。」法國小說家福婁拜（Gustave Flaubert）二月革命時也在暴動的群眾中，他在小說《情感教育》中描述了親眼目睹的場景：「暴民進據王宮，撕裂搗毀所有能夠搬運的物品，包括鏡子、窗簾、吊燈、燭台、桌椅、馬桶等，甚至畫冊和縫紉用的針線籃都不放過。這種舉動，與其說是報復，不如說是示威。他們是勝利者，自然有權為所欲為。群眾將昂貴的蕾絲和羊毛製品披在自己身上，極盡嘲弄之能事。……有的人跳舞，有的人喝酒。……暴民將酒窖搜刮一空，聚在兩排長廊縱酒狂歡，放蕩的模樣令人卻步。」↩
4. 具有諷刺意味的是，很多文青迷戀這些革命者，將他們的頭像當做炫酷的標誌，殊不知，資產階級的文青正是革命者要消滅的對象。↩
5. 該俱樂部因在科德利埃修道院舉行會議而得名，其正式名稱為「人權與民權之友會」。從這個細節可以看出，天主教會已完全空心化，無力抵禦革命思潮的衝擊，修道院居然成為革命者的巢穴。↩
6. 庇護七世將拿破崙的公開羞辱視之為平生之奇恥大辱。一八〇九年，拿破崙進攻維也納，併吞教宗國屬下各邦。庇護七世大發雷霆，宣布將拿破崙絕罰。拿破崙便於同年七月六日逮捕身處梵蒂岡的庇護七世並將其押解回薩沃納囚禁。一八一四年，拿破崙兵敗退位後，庇護七世被釋放。↩
7. 傑佛遜在巴黎過著堪比法國貴族的奢華生活，他在香榭麗舍大街租用一整棟小樓，成了他在巴黎的蒙蒂塞洛莊園。租金和家具的費用遠遠超過他九千美元的年薪。他專門從美國帶來黑奴，他希望其學會法國烹飪。他擁有充足的祕書、助手、男僕、女僕、廚師、馬車夫和園丁。正是這種生活激起法國貧苦大眾的仇恨。在法國大革命期間，過這種生活的法國貴族幾乎無一倖免於難。↩
8. 亞當斯雄辯地指出：「冷天仍有冰凍，火仍會繼續燃燒；疾病和惡習會持續帶來失序，而死亡會繼續讓人類感到恐懼。僅次於自我保存的競爭將永遠都是人類行動的偉大原動力，而且僅僅秩序良好的政府的均衡便足以阻止競爭退化為危險的野心、無序的對立、有害的幫派活動、破壞性的騷動以及流血的內戰。」↩
9. 托克維爾家族的很多成員在法國大革命中被殺。他外曾祖父馬勒澤布是他內心中的榜樣。這位老貴族是一位充滿自由思想的人，同時又保持著對波旁王朝的忠心。但這個忠誠不是佞臣的趨炎附勢，而是一位諍臣，在為國王服務時，堅持自己的道德理想。一七七五年，馬勒澤布致信路易十六，反對解散稅務法院，他在信中說：「任何一個公民單位，或社會，都保留有管理自身事務的權力。這種權力，在我們看來，並不是國王最初

始的憲章的一部分。因為它可以追溯得更遠，它是一種自然權利和理性權利。但是陛下，它從您的臣民那裡被奪走了。我要冒昧地指出，在這一方面，政府像頑劣的兒童一樣不知節制。」這是法國缺乏普通法傳統的必然結果。在大革命的審判中，他自願站出來成為路易十六的辯護律師，最終自己也被送上斷頭台。托克維爾對於這種公義深有體悟，他曾說：「我是馬勒澤布的後裔，他在國王面前為人民辯護，又在人民面前為國王辯護。」

10. 格特魯德．希梅爾法布的丈夫歐文．克里斯托（Irving Kristol）被譽為「美國新保守主義教父」，她的兒子威廉．克里斯托（William Kristol）為《旗幟周刊》主編，一家三口都是新保守主義健將。歐文．克里斯托出生於紐約猶太裔家庭，在校期間曾追隨左派政治，二戰前後轉而成為堅定的反共主義者。一九六五年，與社會學家丹尼爾．貝爾（Daniel Bell）共同創辦《公共利益》雜誌，同新左派論戰。一九七九年，登上時尚雜誌《Esquire》封面，標題是《美國最有影響力的新政治力量「新保守主義」的教父》。歐文．克里斯托認為，新保守主義不是一場「運動」，更多是一種「信念」。他致力於經營發行量不大的「小雜誌」，堅信只有幾百份的雜誌即改變世界，「統治世界的是理念，因為理念決定了現實如何被理解」。歐文．克里斯托證明了他的信念，他的思想影響了上世紀七〇年代以後美國的政治格局，讓新保守主義成為共和黨的基本哲學。小布希總統（George W. Bush）曾授予其總統自由勳章，稱讚其「設定了二十世紀後半段保守主義復興的基本知識架構」。
11. 紅色高棉最高領袖波布（Pol Pot）獲柬埔寨王室獎學金而留學法國。第二號人物英薩利（Ieng Sary）曾任副總理兼外交部長，畢業於巴黎政治大學。英薩利的妻子英蒂麗（Ieng Thirith）曾任社會部長，畢業於法國索邦大學。紅色高棉國家主席喬森潘（Khieu Samphan）為法國蒙彼利埃大學經濟學博士。一九七八年，越南出兵柬埔寨，推翻紅色高棉政權。此後，其殘餘勢力逃入山區從事游擊戰。一九九八年，波布病亡，喬森潘宣布投降。此後，喬森潘等人被柬埔寨特別法庭以反人類罪、種族滅絕罪判處終身監禁。

我要使法老的心剛硬，他要追趕他們，
我便在法老和他全軍身上得榮耀；
埃及人就知道我是耶和華。

——《舊約．出埃及記》，14：4

第三章

德國路徑：黑森林裡的迷失者

正如專制是羅馬和古代中國的宿命一樣，專制也是我們的宿命。

—斯賓格勒（Oswald Spengler）

電影《戰地琴人》是波蘭導演羅曼．波蘭斯基（Roman Polanski）的代表作之一。波蘭斯基是納粹集中營倖存者，德國入侵波蘭後，年僅五歲的波蘭斯基和全家被送進集中營，母親死於奧斯威辛集中營，父親在毛特豪森集中營倖存。波蘭斯基在幾個天主教家庭幫助下逃離集中營，戰後與父親重聚。

《戰地琴人》改編自波蘭鋼琴家華迪史洛．史匹曼（Wladyslaw Szpilman）的真實故事：從集中營中逃出來的史匹曼在斷壁殘垣的華沙城四處覓食，被納粹軍官維爾姆．霍桑菲爾德（Wilhelm Hosenfeld）發現，對方知道他是鋼琴家之後，讓他彈奏一曲。史匹曼彈奏蕭邦的《升C小調夜曲》，飄蕩在瓦礫堆上的優美旋律令霍桑菲爾德動容，他決定保護這位落難的鋼琴家。

這個故事是真實的，卻是罕見的個案。絕大多數猶太人不會有運氣遇到既保存良知，又有音樂鑑賞力的德國軍官。絕大多數德軍官兵和納粹分子既喜歡音樂和哲學，又毫不猶豫地屠殺猶太人以及反對派。在人間地獄般的死亡集中營裡，常常迴蕩著宛如天堂裡才有的優美鋼琴聲，那是納粹管理者們的精神盛宴。如此浪漫，如此暴戾，這就是現代德國之縮影。

「集中營惡魔」、黨衛軍頭子希姆萊（Heinrich Himmler）在日常生活中不是「惡魔」，而是「懼內」的丈夫和慈愛的父親，還是素食主義者—他反對殺害動物。他的妻子是金髮碧眼高個女性，是其心中理想的「德意志女性」。希姆萊非常疼愛女兒古德仁（Gudrun），稱她為

「Püppi」（人偶），常常帶女兒去其工作場所，包括集中營。

魯道夫．豪斯中校（Rudolf Hoess）擔任「死亡工廠」奧斯威辛集中營最高指揮官長達三年半之久。豪斯夫婦同五個孩子一起生活在集中營的官邸。妻子赫德維希在這裡找到夢寐以求的滿足感，「我想在這裡生活到死」。豪斯證實說：「我的家庭在奧斯威辛過得很好。孩子們自由自在，不受約束，而我夫人也有身處天堂之感。」但在周圍，每天都有大批猶太人被打死、殺死、燒死或毒死。一九四四年秋，豪斯被調離奧斯威辛，豪斯夫人感到前所未有的失落，隨行的四個火車皮裡裝滿掠奪的財物。

戰後，豪斯被法庭判處死刑。其證詞事實清楚、條理清晰，在細節上精確到無可挑剔的程度。他在等待處決期間，在獄中上吊自殺。死前幾天，他請求向牧師懺悔並寫了認罪書，在給妻子的信中說：「我今天才意識到，我曾經堅信的意識形態看來是完全錯誤的，它遲早要崩塌，我所做的事情也完全是錯誤的。」在給兒子的信中寫道：「不要接受任何聽起來絕對正確的事物，要具有批判能力，我人生最大的錯誤是堅信來自上層的觀點都是完全正確的，我不敢有一絲一毫的懷疑，即使真相就擺在我眼前。」豪斯在獄中所寫的回憶錄後來得以出版，他與那些因自己的命令造成的實際結果保持著一種奇怪的感情距離，在這一點上，他與後來受審的艾希曼極為相似。在回憶錄的結尾，他沒有向猶太人及受害者表達懺悔，而是向家人表示輕若游絲的遺憾：「今天我深感遺憾，我認為我沒有花足夠的時間陪伴我的家人。我一直相信我必須堅持幹好工作。在這種誇大了的責任感的鞭策下，我讓自己的生活變得愈加艱難。」

從豪斯、艾希曼到希姆萊、希特勒，他們都是人格分裂者。奧斯威辛集中營並存的鋼琴聲與焚屍爐，呈現的正是德國近代化路徑的致命缺陷。

第一節　兩個路德：
「上帝的路德」和「德意志的路德」

◎路德反對羅馬教廷，也反對神聖羅馬帝國，
卻臣服於德意志諸侯

當路德在威登堡教堂的門口貼出《九十五條論綱》之際，他沒有想到自己會是第一隻振動翅膀的蝴蝶，帶來歐洲一千年來「大一統」的天主教世界的崩裂；而他本人也將成為羅馬教廷下令追殺的首要敵人──那個時代，羅馬教廷就是「天下」，就是世界，羅馬教廷的通緝令比今天國際刑警組織的全球通緝令更有權威。

路德獨自赤身裸體地暴露在羅馬教廷的刀劍之下。他所生活的薩克森地區，由一名德意志諸侯統治，並非政治上統一的近代國家，而屬於虛有其名的「神聖羅馬帝國」之疆域。這個帝國的現任皇帝查理五世來自西班牙，是一名虔誠的天主教徒，自然而然，查理五世自告奮勇充當羅馬教宗的打手。於是，路德必須面對兩個似乎不可戰勝的敵人：羅馬教廷和神聖羅馬帝國──這是兩個完全成熟的地緣與意識形態，兩者對權威的主張，是神學家、法學家、政治理論家和知識分子在一種充滿自信的普世主義氛圍中相互比拼形成的，在十二世紀以來的有識之士眼中，西歐拉丁基督教世界就是「基督教世界」；當宗教改革出現時，兩者罕有地攜起手來企圖將其消滅在萌芽狀態。

幸運的是，神聖羅馬帝國不是中央集權的西班牙或法國，路德有了絕處逢生的機會。在神聖羅馬帝國存在的五百年裡，它更像是共和國，統治者從哈布斯堡家族選出。中世紀的帝國是宗教權力和世俗權力的結合體：由國王、主教、漢堡和法蘭克福這樣的自由市以及其他類型的自治地區組成。其正統性和合法性源於它自稱「羅馬帝國的延續」，然而，十七世紀的法學家普芬道夫（Pufendorf）說，帝國是一個怪物，「它不符合政治學上的傳統定義，既不是羅馬的，也不是神聖的，甚至不是一個帝國」。不過，在宗教和文化上，帝國傳統仍是強有力的黏合劑，這個概念也能為統治者服務。古老的帝國在存在之時無法阻止有力的進攻，卻能進行異常堅固的防守。它保持著「忠誠」這個古老的盟約，並在逐漸顯現的歐洲權力制衡中形成一個平衡系統。

在宗教改革過程中，路德兼有改教家和政治家雙重身分。他試圖將神聖羅馬帝國改造成脫離羅馬教廷、信奉新教、上帝之下的新帝國──路德教會對主禱文「我們的天父」的翻譯中，兩次提及「上帝的王國」，這個名稱含義模糊，卻包含對未來德國的期待。

神聖羅馬帝國的鬆散特性，讓路德游刃有餘。他沒有軍隊，無力抵抗教宗和查理五世，只能依靠德意志諸侯、特別是薩克森選帝侯「智者」弗里德里希的保護。單單靠弗里德里希一個人的力量是不夠的──捍

衛新教宗教自由的需要催生了諸侯邦國之間的軍事結盟，即新教諸邦的「施馬爾卡爾登同盟」，並引發一場與查理五世之間的政治和宗教戰爭。德國詩人、歷史學家席勒（Friedrich Schiller）指出：

> 正如宗教改革使市民之間、統治者與臣民之間出現另一種關係那樣，國家彼此之間的地位亦發生新的變化，因此必須藉助事物的特殊進程達到教會分裂，從而導致國家間集成為一個靜謐的聯合。

這場讓許多歐洲國家捲入其中的、持續三十年的戰爭，以交戰雙方相持不下、簽署《西發里亞條約》而告終——這份條約意味著近代國際關係體系的誕生。

為了得到德意志諸侯的支持，路德巧妙地重新闡釋宗教改革運動的動因：這是一場對抗作為「外國人」的義大利教宗的鬥爭——那個時代，天主教教宗幾乎都是義大利人。長期以來，教廷向各國徵稅和販賣贖罪券等行為，既是對基督信仰的背叛和侮辱，也是義大利人對德意志人的經濟掠奪。德意志人再也不能如此忍氣吞聲。這是鬥爭方式的策略性和技術性調整，卻牽一髮而動全身——由此，德意志民族主義成為路德神學的核心部分，而這種激昂的民族主義很容易升級為種族主義。

路德手上沒有刀劍，卻有比刀劍更具殺傷力的筆和紙，他的著作總計四百種，超過一千卷，他甚至被認為創立了德國的書籍行業。谷騰堡發明的印刷術為路德思想的爆炸性傳播提供了有力的技術支持。路德以匿名方式編輯和出版了《德意志神學》這部具有象徵意義的作品。他在前言中指出，德意志神學「把德國人民引導到上帝那裡，而拉丁文、希臘文和希伯來文的書籍卻沒有做到這一點」。他宣稱，這是德國神學家超過羅馬、希臘和猶太神學家的優越性。他嚴厲警告外國人，不要把德國人的質樸當作軟弱。這個小冊子是所有德國人團結在一起的又一民族之根，用以支持和回憶受過歷史傷害而仍未治癒的德意志人的自豪感。這本書的出版是整合反對羅馬教廷的新教力量和民族運動的第一步，也是復興德國歷史與文化的第一步。

路德知道諸侯們和新興的城市資產階級想要什麼。他建議薩克森選帝侯弗里德里希發布一道命令，宣布教會必須服從世俗當局，從而以新的權力替代日益衰落的天主教主教的權力。選帝侯對這個建議很滿意，

這對他十分有利。選帝侯表揚了路德，並承諾保障其安全以及新教教會的宗教自由—選帝侯本人在新教與舊教之間猶豫了很久，考慮的重點不是教義的差異，而是如何維持王位和權力，他直到臨終時才第一次領取路德宗樣式的聖餐，確立了新教徒的身分。

很快，德意志地區的王室和城市貴族都發現，在這場戰爭中，他們的地位和權力都得到了加強。希望維持秩序的各個階級在路德面前握手言歡。所有的有錢階級—王室、貴族、城市市民都鬆了一口氣。他們發現路德在這場動亂中是忠於王室的，他甚至願意把教權置於世俗當局之下。

◎路德的「兩國論」與德國人的「奴僕精神」

在德國統一、德意志第二帝國建立之後，德國基督教具有了三種特質。

首先，新教成為國家宗教；德皇威廉一世成為德國新教的最高領袖，至少德國新教教徒都承認這一點。威廉一世的統治完全擁有「凱撒加教宗的特徵」，這造成了一個「非同尋常的獨裁複合體」。德國君主雖不如俄國沙皇那樣絕對專制，卻比英國憲制之下僅具象徵性地位的國王的權力要大得多（儘管英國的君主也是英國聖公會的宗教領袖），帝國政府專門成立了一個受到皇帝和首相雙重領導的、掌管宗教的「公共信仰與教育部」。

其次，路德的宗教虔誠及神祕主義傾向，在德國人之中導致了一種帶有「深遠政治後果」的「純粹感性的形而上學」。在德國的宗教和社會團體中，具有巨大影響力的虔信主義要求信徒回歸「內心世界」，於是常常導致一種正統且僵化的虛偽。虔信主義要求通過個人生活方式來改變世界，它有意識地拒絕改變國家的專制結構。路德對權威的需要以及征服他自己和其他人身上「邪惡力量」的願望，使他主張在政治領域服從世俗權威。

再次，路德的宗教改革成功地改變了北方，但南方仍籠罩在天主教的勢力範圍之下。德國天主教會漸漸勉強接受了帶有新教印記的德意志帝國，德意志帝國的愛國主義對處於次等國民地位的天主教徒給予某種補償。德國的天主教徒與路德宗的鄰居們一樣，變成了君主制國家順從的、小心謹慎的臣僕。長期以來，天主教沒有對獨裁的憲法結構以及獨

裁的政策產生過什麼疑問。對於德國天主教徒而言，「愛上帝」被抽象化，「愛國」成為一種高於「愛教宗」的情感。

誠如斯賓格勒所說，「路德宗不是開始，而是終結」，德意志宗的教改革沒有產生內在的結果──即韋伯所說的「新教倫理」。路德為個人困境找到的解決方法，也是對德意志特性中基本困境的解決方法：順服權威、壓抑個體以及民族主義、集體主義和神祕主義的混合。但這種解決方法卻產生了新問題，它比所解決的問題更為嚴重。比如，路德為了反對起義的農民而列舉的各種論點，作出早期的暗示：路德教義將被證明對整個近代德意志史上無數暴君大有用處。

與歐洲其他大國的國民相比，德國人身上具有最強的農民性，這種農民性跟奴僕性格緊密相連。路德一直沒有將自己從家鄉獲得的農民的各種信念中解脫出來，他對德意志農民運動強烈反對，在某種程度上是制服其個性中存在的那位反叛農民的自我鬥爭的一種表露。在路德身上，叛逆的衝動和服從的衝動同樣強烈，在他一生中，首先是一種衝動，而後是另一種衝動，決定了他的舉動。他反抗天主教會的精神權威，卻在德意志農民戰爭期間維護諸侯們的世俗權威。

路德神學中聖俗二分的「兩個國度論」導致路德對世俗政府的性質漠不關心達於極點，他甚至禁止被土耳其人奴役的基督徒為自由而戰鬥：「那將是從你主人那裡偷走你的肉體，由於他買到了它或將用某種方式獲得了它，它就不再是你的財產，而是他的財產，就像牲口或其他東西一樣。」美國南方的奴隸主和南非種族隔離制度的倡導者樂意引用此類論述。路德認為，現存的社會和政治秩序是由上帝建立的。德意志社會的沉悶和德意志官僚政治對於人民的控制，可以溯源到這種存在就是合理的觀念。

通過否定天主教會在個人與上帝之間的中介角色，路德使個人與上帝更加靠近，這是革命性的精神突破。但與此同時，他又使社會和上帝遠離。在路德看來，上帝再也不會以一種活生生的力量存在於社會實體之中。上帝創造了社會秩序，接著離它而去，將它的管理完全交給世俗政府。結果是，德意志社會永遠不能成為真正的共同體。它只能發展為一種日益複雜的等級制度，其中，一條完整的控制鏈條從諸侯、國王以及皇帝一直向下延伸到最底層的臣民。路德一舉創造了這樣一種思想意識，它使近代德意志的統治者有無限權力，也產生了近代德意志平民的無限順從。

路德無法超越的德意志的民風民情。當路德看到，思想能轉化為行動，信念能轉化為願望時，不禁大驚失色，就像一個孩子在死一般的寂靜中，擦亮一根火柴溫暖自己，突然刮來一陣大風暴，把整個森林燃燒起來一樣。他竭盡全力把無意追求的權力拱手讓給被他稱之為「毒蛇和狐狸」的貴族。在國家和權力面前，路德背叛了自己的思想和道德。

十六世紀路德在德語地區領導的宗教改革的最重要後果之一，是建立新教教會和新教國家。與此相關，作為其所統治的邦國的最高領袖，德意志及歐洲的諸侯們不再受制於羅馬教宗，而變成新教的「小教宗」。這是將世界分為聖俗兩個王國的路德神學的必然結果。喀爾文神學不認同王權高於教權，但喀爾文派及喀爾文神學對德國的影響有限，不管喀爾文派對普魯士統治菁英們的雄心及其內心世界對成功的追求的影響有多大，它對路德的國家教會強有力的極權思想沒有很有效地起到鬆弛作用。

路德在德意志地區的宗教改革未能催生占據社會主流地位的「德國版的清教徒」，除了他必須與德意志諸侯結盟並訴諸於德意志民族主義的策略之外，更重要的原因乃是路德本人個性的缺陷、路德神學的缺陷以及由此折射出的德國人的民族性格和傳統文化的缺陷。

毫無疑問，清教徒的某些特徵在德國人身上出現了：比如工作倫理、天職觀念等，德國人成為歐洲最勤勞的民族之一，德國人的紀律性和時間觀念在歐洲首屈一指，這成為德國迅速實現工業化乃至後來居上的文化基礎。然而，德國的宗教改革和近代化始終未能孕育出個堅固的個人主義、古典自由主義、憲政共和的價值和觀念秩序。

路德的宗教改革留下了一個缺口，甚至一個深淵。馬克斯．韋伯指出：

> 從政治上看，事實是，德國人過去是，現在仍然是內在化意義上的特殊「臣僕」，因此，路德宗是德國人的合適宗教。

愛因斯坦也說過：「沒有任何革命能夠……幫助克服這種祖傳的奴僕精神。」於是，「要順從，不要有異議」成了德國特色的格言。

◎一個誕生了路德、歌德、康德的國家何以如此缺德？

一個誕生了路德、歌德、康德等思想文化巨人的國家，為何如此缺德？英國歷史學家泰勒為此感到迷惑不解：「德國曾經出現過最多的先驗哲學家、最震撼心靈的音樂家和最冷酷、最厚顏無恥的政客。一方面，德國民族多愁善感、值得信賴、十分虔誠，幾乎是世界上最善良的民族，但另一方面又殘酷冷血、缺乏原則、野蠻低級，甚至不配生存在這個世界上。這兩種都屬實。德國人的這種雙重性格不僅存在於同一時代，而卻存在於同一個人身上。」

德國人特別強調個人責任感和民族使命感。然而，責任是幸福的源泉，卻可以變成對社會文化決定的義務制度的奴性服從；民族使命感帶來強烈的愛國熱情，卻又非常容易滑向排他性的種族主義。希特勒非常巧妙地利用了德國人的這兩個民族特性，將其轉化為選票和國民對他個人的忠誠。

在近代化過程中，古老的條頓騎士團成為近代路德派的容克貴族，這個階層主導著普魯士王國以及第二帝國和第三帝國的政治生活，也為德國軍隊提供了大量出色的軍事領導人。不幸的是，他們也成為支持納粹的中流砥柱。德國國防部長勃洛姆堡（Werner von Blomberg）向希特勒宣誓效忠的誓詞與條頓騎士團的古老誓言頗有幾分形似──「我在上帝面前發下神聖的誓言，我無條件服從德意志帝國領導人、德國人民國防軍總司令阿道夫．希特勒，並準備作為一名勇敢的士兵隨時獻出生命。」絕大多數德國國防軍官兵都被此誓言所束縛，被希特勒送進戰爭的絞肉機。

基督教會為何未能用愛和正義的價值來遏制德國近代化過程中的暴戾之氣？在路德與希特勒之間，有一道若隱若現的橋樑。

德國新教教會的主體是德國福音教會（German Evangelical Church），該教會在十九世紀早期統一了路德宗和喀爾文宗。然而，這個過程導致喀爾文宗自身的神學立場被稀釋，同時卻未能影響路德宗減少對世俗權威的順服。早在俾斯麥執政期間，德國福音教會就因為俾斯麥打壓天主教而欣喜若狂，認為德意志第二帝國是一個新教國家，教會應當向國家和皇帝表示效忠。一九一四年，德軍入侵比利時和法國時十分仇視天主教會，入侵俄國時也打擊作為沙皇統治基礎的東正教會，這使得德國新教徒認為這是一場針對天主教和東正教的聖戰。很明顯，民族主義和新教在意識形態上密不可分、互為表裡。

納粹的理論家和宗教官員從路德那裡尋找靈感，似乎合情合理。律

師奧古斯丁．雅格擔任普魯士福音教會的行政長官，他聲稱希特勒正在完成路德開創的事業，他們都是在「為拯救德意志種族而共同奮鬥」。他認為耶穌代表了「飽受退化威脅但仍然十分優秀的日耳曼種族」。希特勒的御用理論家羅森博格推崇路德，吸收了一些中世紀神祕主義大師埃克哈特（Master Eckhart）的理論，認為經過種族改革之後的基督教能夠融入一個全新的德意志宗教之中。身為「德意志基督徒信仰運動」領袖的萊恩霍．克勞司（Reinhold Kraus）表示，路德留給德國人「一個明確的傳承：藉著第三帝國完成德國的宗教改革！」既然路德可以跟天主教決裂，沒有任何事情是固若堅石的。對德國新教徒來說，其國家認同跟路德會信仰融合為一，無法把兩者切割開來。

教會越是順服，希特勒越是為所欲為。希特勒向來對弱者心存鄙視，在他眼中，福音教會的基督徒都是弱者。他對助手們說：「對他們，你可以愛怎麼辦就怎麼辦。他們會屈服的……他們是微不足道的小人物，像狗一樣順從，當你對他們說話時，他們惶恐得汗流浹背。」

路德的缺口，正好成為希特勒的支點。德國歷史學家哈夫納（Sebastian Haffner）認為，路德在其許多方面幾乎是德意志民族特性的化身，而希特勒是一個奇蹟，「對於德國人來說，希特勒不僅來自奧地利，更來自更遠的地方；先是從天上來的，後來是，上帝可憐他們，來自地獄的最深處」。實際上，希特勒與路德一樣，是德國傳統的產物。

以反猶主義而論，希特勒的很多想法都受到路德啟發。路德的反猶主義是為了「純潔教會」；希特勒的反猶則是「反基督」的一體兩面。從其職業生涯開始，希特勒對猶太問題的思考不時地進入更玄虛的領域：「我們再次談到宗教，」戈培爾在一九三九年十二月九日記錄到，「元首在宗教方面造詣極深，但卻是完全反對基督教的。他把基督教看做是一種衰落症。確實如此，它是猶太種族的沉澱物，從宗教禮儀的相似性也可以看出這一點。」路德固然不需要為希特勒的暴政負責，但德國思想文化重建過程中，有必要剔除路德神學中的幽暗部分。

大屠殺的消息從各個渠道傳來，但包括基督徒在內的德國民眾用一種馬基維利式的心理來為自身開脫，他們只關注有限的利益和直接相關領域，如此才能安全地活著。在此期間，作為德國國家教會的路德宗的所作所為，在第三帝國的歷史記載上相當模糊。以路德宗為首的新教教派的信徒向納粹奉獻了與其比例不相稱的大量選票。他們因納粹對有精

神疾病或弱智的德國人執行「安樂死計畫」提出過抗議，卻從未對猶太人的遭遇發出異議。他們嚴格區分宗教和政治（國家）的界限，為此搬出路德「兩個國度」的神學觀點作為擋箭牌。

大屠殺是罪行，對大屠殺的漠視是道德的潰敗和人性的淪喪。大屠殺以後，德國人在全世界的聲譽損傷到什麼程度呢？沒有一個德國人能說，他是被統治階級脅迫的，因為幾乎每個人都有朋友在納粹黨內，幾乎整個國家都參與或擁護這場浩劫。整個國家都接受了納粹司法部長的格言「只要對德國有利的，都是正確的」。

德國的新教教會無法迴避自己在第三帝國時期的表現。納粹時代的教會領導層在戰後得到了保留，所以，經歷了整整一代人以上的時間，教會仍然不肯完全直面自己過去的作為，而是經常採取自我辯護的調子，大肆強調教會對納粹政權的抵抗，卻對教會與納粹主義的高度合作輕描淡寫。

一九四五年十月，德國新教教會發表了一份《斯圖加特悔過書》：

> 我們帶著極大的痛苦宣告，我們給許多國家的人民和土地帶來無盡的苦難……我們譴責自己，我們沒有更勇敢地說出來，我們沒有更忠誠地祈禱，我們沒有信任更多喜樂，也沒有展示更熾烈的愛。

這封悔過書承認教會的罪責，卻沒有提及具體事情。悔過書在一定程度上安慰了一些神職人員的良心，但許多德國人認為遠遠不夠。

在那些黑暗歲月裡，作為一個整體的教會，與社會一樣缺德；作為一個整體的基督徒，與非基督徒一樣缺德──「今天有一半德國人被教育成蠻橫無禮，另一半則被教育成懦夫。」這意味著那些毫無顧忌地使用著鎮壓良心的方法的人們，他們本身的良心已經死去了──基督教精神的殘餘不復存在了。

第二節　「踢正步的歌德」：
浪漫主義是極權主義的前戲

◎在玫瑰與鋼鐵之間：作為「德國事件」的浪漫主義

二〇〇二年諾貝爾文學獎獲獎者、匈牙利作家因惹．卡爾特斯（Imre Kertész）在小說《慘敗》中寫到一個細節──主人公從書架上取下一本書，讀到以下文字：「一七四九年八月二十八日，正午，鐘敲十二點的時候，我在美因茨河畔的法蘭克福出生。星座位置是吉利的；太陽在處女座的標記中，一天天地到達中天……」

明眼人一看便知，這段文字摘自歌德自傳《詩與真》，是歌德描述其出生時的一段話。卡爾特斯隱沒出處，代以嘲諷：好吧，人得這樣出生，作為瞬間的人──但在這樣的一個瞬間，誰知道還有多少人同時來到這個地球上。那位天才，偉大的創造者，作為神話英雄踏上地球。一個空缺的位置熱切地盼望著他，「一個詩人，」他以後會說，「必須有一種出身，必須知道，他源自何處。」

歌德生前對德國浪漫主義並無好感，但他仍不能免俗。卡爾特斯對歌德這位「天才」、「偉大的創造者」和「神話英雄」之自負的巧妙諷刺，也是對德國浪漫主義的反思。

英國思想家以賽亞．伯林（Isaiah Berlin）在探討浪漫主義的根源時發現，敬虔運動是「真正的浪漫主義之源」。敬虔派是路德宗的一支，特別強調受苦的人類個體理論與造物主之間的個別關係。敬虔運動的發起人試圖為大量遭受社會欺凌和政治苦難的人們帶來安慰和救贖。

德國浪漫主義來自於憂鬱和恐懼，哲學家班雅明（Walter Benjamin）在路德身上發現這種揮之不去的「偉大人物的憂鬱感」──「甚至在路德本人那裡，他生命的最後二十年裡也充滿愈加沉重的精神負擔。他對信仰恪守不渝，但卻從未能阻止生活的汙濁腐爛。」路德是嚴重的抑鬱症患者，他的情緒時常大起大落，德國的浪漫派作家和藝術家們大多如此。

浪漫主義的重要性在於，它是近代史上規模最大的一場運動，它改變了西方的生活和思想。它是發生在西方意識形態領域裡最大的一次轉折，發生在十九、二十世紀歷史進程中的其他轉折都不及浪漫主義重要，而且它們都受到其深刻影響。伯林指出，這是一次革命：

> 這次革命是西方生活中最深刻、最持久的變化，比起影響力不曾受到質疑的那三次大革命──英國的工業革命、法國的政治革命、俄國的社會和經濟革命──一點都不遜色。

浪漫主義席捲整個歐洲，但它從誕生和發展到頂峰都是在德國。丹麥文學評論家布蘭德斯（Georg Brandes）認為，「以浪漫主義為開端的德國文學，活躍在最深沉的情緒之中，陶醉在種種感覺裡面，努力想解決問題，不斷創造著隨即加以破壞的形式。」伯林認為，「無論如何，浪漫主義運動起源於德國」。德國思想史家呂迪格．薩弗蘭斯基（Rudiger Safranski）將浪漫主義視為「一個德國事件」，給浪漫主義貼上德國標籤。

經過三十年戰爭，德國文化一方面滑向路德式的極端經院學究—細微瑣碎但相當枯燥無味；另一方面則潛入人類靈魂深處—其精神追求恰與經院派南轅北轍。後一種傾向雖由路德主義引發，但在很大程度上則要歸結到當時瀰漫全國的自卑屈辱心理。從那些相當憂鬱的十七世紀末德國民謠和通俗文學中，甚至從德國專長的藝術形式—音樂之中，也可以感覺出德國人耿耿於懷的傷痛和屈辱。

浪漫主義延續了人類平衡物質與精神、現實與理想、肉體與靈魂、理智與情感之衝突的努力，帶來文學、哲學和宗教融會一處的激情時代。海涅說，浪漫主義是基督的鮮血中萌發出來的激情之花—當然不是，浪漫主義不像啟蒙主義和理性主義那樣強烈地反對基督教，但它最終「促使人們不再相信世上存在著普世性的真理，普世性的藝術正典」—包括聖經真理。浪漫主義如同罌粟花，如此美，也如此罪惡。

伯林進而發現所謂「浪漫主義的經濟學」，其代表人物是費希特和弗里德里希．李斯特（Friedrich List），他們認為一切經濟制度必須服從精神進步這一理想，有必要建立一個隔絕的國家，即統一貿易的國家，以使這個民族實現其真正的精神力量而不受別國阻撓；經濟學的目的，金錢和貿易的目的在於人類精神的自我完善，而非遵循經濟本身的規律—而埃德蒙．伯克相信，商業規律就是自然規律，也是上帝的法令，激進改革於事無補。

浪漫主義作為思想運動結束後，在二十世紀，帶給德國的是並不光彩的歷史。「浪漫的」思維方式，作為德意志民族的性格要素，越出文學疆域，染上民族主義色彩，開始涉足政治，在一戰期間變身為「鋼鐵浪漫主義」，將無數青年送上戰場；在納粹時期，再度被利用，助紂了二十世紀的政治大災難。戈培爾說，「鋼鐵般的浪漫主義不害怕此在的嚴酷或者試圖逃避到遙遠的天邊躲避這種嚴酷，它有勇氣面對問題，並且堅定和毫無畏懼地直視那無情的目光」。

德國文學家維克多．克倫佩勒（Victor Klemperer）承認：「我在自己內心中，一直有著納粹和德國浪漫主義之間，最緊密之聯繫的完全確定的知識……因為浪漫主義含有造成納粹的一切東西的胚胎：對理性的廢黜，對人性的獸化，對權力思想、食肉動物和金髮猛獸的美化。」歷史學家弗里茨．施特里希（Fritz Strich）在一九二二年出版了《德國古典主義與浪漫主義》一書，那時還沒有出現納粹運動，而此書在一九四五年再版時，德國已是一片戰爭的廢墟，他在新寫的序言中闡述了自己彼時和此時思想立場的巨大翻轉：「倘若當時的一個任務，是闡明浪漫主義面對古典主義的獨特權利，那麼今天我要承認，歷史的發展促使我，在德國的浪漫主義中辨識出一種巨大危險，而這些危險此後確實導致了降臨世界的災難。」浪漫主義並非天真無邪且美不勝收，歷史學家梅尼克（Friedrich Meinecke）指出，浪漫主義和新技術參與了希特勒的演出──納粹的浪漫主義不是回溯田園牧歌的遠古時代，而是發展一種高科技的、有工業效率的、建造高速公路和宏大的公共建築並做好戰爭準備的社會。

由於浪漫主義的滲入，使清教主義出現特別的普魯士形式。哈夫納指出，他的父親是一個典型的普魯士清教徒，普魯士式清教主義在一九三三年以前曾是主宰德國的首要精神力量，它與英國古典的清教主義有相似之處，強調嚴謹、尊嚴、責任與忠誠；也有著明顯的差異──它的先知是康德而非喀爾文；其標誌人物為腓特烈大帝而非克倫威爾；它強調獻身，因而具有忘我的作風；它要求看輕塵世間的事物，以致具有陰鬱傾向。普魯士清教主義喜好具有「堅韌的外殼，柔軟的心腸」之人物，它鍛造了德國人的分裂人格，讓外國人疑惑不已：德國整體看來總像是一架沒有人性、既殘酷又貪婪的機器；可是，若把它拆開來看，就會發現單個的德國人相當人性化，不具傷害性。德國這個國家具有雙重性格，正是因為幾乎每個單獨的德國人都過著雙重生活的緣故。

在第三帝國，人們將赫然發現，踢正步的士兵中，有一個人宛若神采飛揚的歌德。梅尼克不能接受這個畫面，他認為歌德是無辜的，比尼采和華格納更無辜。浩劫後的德國精神重生的救星是歌德，正如希臘人通過荷馬尋求自由，德國人也可以通過歌德重建和平。梅尼克期盼戰後德國的每個市鎮和村落都建立「歌德社團」，那樣一個有文化有教養的德國必定熱愛和平：

> 落在那些「歌德社團」身上的重任是，通過嘹亮的聲音把偉大的德國精神之最富生氣的見證帶到聽眾心裡。由於納粹焚毀了那麼多的書籍，今天誰還完整地擁有甚至僅僅是他心愛的書籍、他的全套的歌德、席勒等等呢？……像歌德和席勒那些靈心善感的沉思的詩篇——這或許是我們德國文壇上最富於德國性的部分了。凡是浸沉其中的人，都會在我們祖國的不幸和山河破碎之時，感受到某種永不破碎的東西、某種永不磨滅的德國特色。

然而，梅尼克無法解釋的事實是：歌德的後人、歌德的讀者並未阻止德國人整體性地淪為納粹的幫兇，並未阻止大屠殺的發生。希特勒的吹鼓手戈培爾博士曾下令在收音機中播放包括歌德作品在內的最美好的音樂和最精彩的詩篇，以阻止人們周末去教會禮拜。戈培爾並不害怕德國人讀歌德，並不害怕熱愛歌德的德國人對納粹離心離德。歌德固然無需為納粹對他的利用和推崇負責，但歷史早已驗證，歌德並非納粹思想的解毒劑，因為歌德並不具備清教徒觀念秩序。

◎黑森林中的《格林童話》其實是限制級的恐怖小說

每個民族或國家都有其圖騰或對應的自然象徵物：中國是河流（黃河與長江），俄國是雪原，印度是大象，美國是白頭鷹。作家卡內提指出，英國人喜歡想像自己在海上，德國人喜歡想像自己在森林中，很難把他們在國家情愫方面的區別表達得比這更簡潔。

在德國人心目中，存在各種同樣強烈的記憶和印象，其中首先是關於森林的記憶。幾個世紀以來，它們在德意志民族的心理、文化和歷史上留下了印記。德意志民族是歐洲各重要民族中較晚接受基督教的，其基督信仰中摻雜相當多異教成分，如泛神論和摩尼教。海涅說過，德國人的祕密宗教是泛神論，這個論斷揭示了關於德國靈魂的重要真相，森林正是泛神論的起源與氾濫之地。英國歷史學家尼古拉斯．斯塔加特（Nicholas Stargardt）則指出，「能或否」、「生存或毀滅」、「全部或全無」、「勝利或毀滅」等摩尼教二元論觀念在德國源遠流長，且構成希特勒的中心思想，而生活在山林中的人更容易接受這種思維方式。

在近代國家中，沒有一個國家像德國一樣，對森林保持著如此鮮活

的感受。筆直而平行的樹木，它們的密度和數量，使德國人的心中充滿了深切而神祕的歡樂。儘管德國的人口密度是英國和法國人口密度的兩倍，但其森林覆蓋率高於法國，是英國的三倍。時至今日，德國人仍在尋找祖先居住過的森林，感到人與樹木是一體的。在德國人的民間記憶中，森林始終具有雙重意義，它既是德國人的休閒之地和保護之地，也是邪惡和暴力的發源地。

森林是保護力量的象徵。當路德受薩克森選帝侯之庇護，隱居瓦爾特堡時並翻譯德文聖經時，常常遙望圖靈根綿延起伏、古木參天的山丘。這些森林也是他快樂的源泉。又如卡斯帕．弗里德里希（Caspar David Friedrich）所繪的名作《霧海上的旅人》，那名站在群山之巔的人物就是那個時代德國人的縮影。而在海德格（Martin Heidegger）的「詩化哲學」中，「黑森林」是一個關鍵的意象，那是一種神祕的、充滿母性的庇護者。

另一方面，森林中隱藏著野獸和精靈，人們很容易在其中迷失。森林代表一種永恆的威脅。這種對「邪惡力量」的恐懼，是德國人普遍有之的「黑森林情結」，例如《格林童話》的故事大都在森林中發生，它們是如此讓人恐懼，包含了大量的暴力敘事，並不適合兒童閱讀，根本不能稱之為「童話」，稱之為限制級的恐怖小說更恰如其分。耐人尋味的是，納粹的文化理論家對《格林童話》評價甚高，呼籲每個家庭都擁有一本。從第二帝國時起的大多數時間裡，《格林童話》在德國的銷量和受歡迎程度僅次於《聖經》。

浪漫主義小說家路德維希．蒂克首次將擁有中世紀城市、森林、古堡廢墟和礦山的法蘭肯地區，神話為德國浪漫主義的聖地，他寫道：「我覺得，自己似乎要被一個祕密社團，一個神祕的聯盟所接納，或者被帶上一個私立法庭。我記得，在童年時代的夢中，偶爾見過這樣長長的、狹窄而黑暗的走道。」浪漫主義詩人同時也是採礦學家的諾瓦利斯，對森林中的地下世界更有興趣，他在《夜頌》中寫道：「晶瑩的波浪，非通常的感官所能聽見，湧入山丘幽暗的懷抱，塵世的潮水在山腳冒出；誰品嘗過它們，就不會返回喧嚷的世界。」在他的詩歌中，夜的圖像與山中世界合二為一，夜是時間，而山是起源之地。森林中的地下世界比天堂還好美好：「值得羨慕的幸福」是「與大自然古老的岩子岩孫，與其黑暗和神奇的洞穴打交道」所帶來的。這種感受可以用來解釋希特勒為何在戰爭的大部分時間裡都待在東普魯士森林深處的「狼穴」

之中──那不僅僅是為了安全的緣故，黑暗給希特勒以靈感和勇氣。

腓特烈大帝以來，德國擁有了歐洲第一支近代意義的職業陸軍，德國也成為第一個帶有軍國主義特徵的近代國家。德國的群眾象徵是軍隊，軍隊又宛如森林──德國特色的「黑森林」。軍隊不只是一大群人，軍隊是行進著的森林。森林成為軍隊的預表，說明德國精神的核心是集體主義而非個人主義的，如卡內提所論：

> 對德國人來說，軍隊和森林無論如何是融合在一起了，儘管他自己不認識這一點。儘管在他人看來，軍隊是枯燥、單調無味的，但是在德國人看來，這種枯燥和單調卻是森林的生命和光輝。他在森林中並不害怕，他感到自己受到了所有這些樹木的保護。他以樹木的剛毅和正直作為自己的準則。

德國的「黑森林」情結，也與德國在精神結構上的東方化有關。德國在精神上比若干地理上更東的東歐國家還要「東方」。冷戰時期，聯邦德國是第一個啟動「東方政策」的西方國家，這絕非偶然。日本《讀賣新聞》常駐德國記者三好範英在《德國風險》一書中指出，德國位處歐洲的中心，並不完全認同西歐的價值觀。在觀念上，德國人更崇尚東方，包括俄國和中國。德國人認為西歐過於表象和淺薄，不及東方的深邃和神祕。三好範英舉出德國知識分子中最西化的湯瑪斯．曼為例──湯瑪斯．曼在一戰期間寫下《一個非政治人物的反思》，把「具德國性的」定義為「文化、靈魂、自由與藝術，而非文明、社會、投票權或文學」，以此與西方對照。這些歷史遺產讓德國和東方保持著某種心性上的聯繫。

有趣的是，英國學者斯蒂芬．葛霖從一個類似角度看待全球化時代德國與中國的親密關係：除了經濟上的利益之外，德國和中國都有同樣的受害者心態──作為後發展國家的怨恨心理。中國永遠將自己置身於西方和日本殘酷殖民政策的受害者的位置上，如今中國正在奪回亞洲乃至世界中心的地位及自豪感；德國則將受害者的感覺深深掩藏起來，因為兩次世界大戰它都是罪魁禍首和加害者，但德國內心深處也有一種「凡爾賽和約情結」，這種情結對於重新成為歐洲第一強國的德國來說是非常危險的，卻正好與中國情投意合。

◎馬克思不是德國人嗎？馬克思主義不是德國思想嗎？

德國人承認納粹是他們的發明，卻不認為共產主義誕生於德國。德國人認為，共產主義的幽靈不是歐洲的產物，更不是德國的產物；它是亞洲的產物，是俄國的產物。真的如此嗎？

在戰爭之前幾年，某夜，康拉德．艾德諾（Konrad Adenauer）渡過易北河前往柏林，他在臥車裡打瞌睡。當火車進入東邊，艾德諾張開一隻眼睛，喃喃自語道：「亞細亞，亞細亞。」

數年之後的一九四六年，身為英國占領區主要政黨「基督教民主聯盟」主席的艾德諾，因為曾反抗希特勒而深受西方盟國信任，此後當年聯邦德國總理。他寫了一封信給美國朋友，為未來的德國勾勒新的藍圖：「危險是不可輕忽的。亞細亞已經到了易北河畔。唯有一個在經濟上、政治上都健康的歐洲，以及在英國和法國—德國自由地區所屬於的西歐菁華區—的領導下，才能夠阻止亞細亞的意識形態與力量的進一步擴張。」

艾德諾指的東方和亞洲是蘇維埃共產主義。對於這位來自靠近德國西部邊界的古羅馬城市科隆的政客而言，東方是野蠻落後的，文明的羅馬人和查理曼帝國都不曾到過那裡。自由和民主，是羅馬人、基督教徒、經過啟蒙的西方之特色；亞細亞則意味著，極權、專制、戰爭、屠殺。因此，納粹帝國是亞細亞式的。艾德諾的任務是把德國或是西德帶往西方，以割除猶如癌症擴散一般的亞細亞的殘跡。

艾德諾代表了德國知識分子中非主流的另一翼—西化派。他們對東方的看法是負面的，並竭力彰顯德國文化的西方特質，長期以來，他們還試圖與比之更「高級」或更「純粹」的法國和英國爭奪西方的代表權及領導權。

頗有諷刺意味的是，艾德諾的這個看法居然與他厭惡的軍國主義者、德皇威廉二世（Wilhelm II）一模一樣—在日俄戰爭之後，威廉二世對俄國問題提出與眾不同觀點：「俄國人是亞洲人和斯拉夫人。儘管戰敗了，他們仍然會選擇與日本團結在一起而不是選擇德意志帝國。」更有趣的是，日本自明治維新以來，其主要目標就是「脫亞入歐」，卻在相當長的一段時間內不被歐洲所接納。

即便艾德諾將俄羅斯畫入地理和文化上的亞細亞範疇、將德國看作是歐洲及西方文明的中流砥柱，卻不能掩蓋馬克思是德國人、馬克思主義誕生於德國的事實。與納粹主義一樣，馬克思主義不是東方文化孕育

出來的怪胎，而是西方現代性的產物，是極端現代主義的頂峰。德國不能迴避其先後充當馬克思和希特勒的「宿主」的事實。

二〇一八年五月五日，馬克思誕辰兩百周年之際，馬克思的故鄉德國特里爾市舉辦慶祝活動，為中國贈送的馬克思雕像舉行揭幕儀式。[1]特里爾地方政府、德國聯邦政府甚至整個歐盟都在紀念馬克思、擁抱聲稱遵奉馬克思學說的中共政權。但德國若干權威歷史著作偏偏隻字不提馬克思是出身在德國的德國人（儘管馬克思在一八四五年十二月宣布脫離普魯士國籍）、馬克思主義誕生在德國（儘管馬克思晚年居住在英國，在英國完成其重要論著）的事實。在德國，掩蓋納粹屠殺的歷史真相是「政治不正確」，乃至犯罪；但掩蓋馬克思主義、淡化共產主義給人類帶來的更大浩劫，卻是「政治正確」。

馬克思出生在特里爾一個富裕的猶太律師家庭，在特里爾生活了十七年。其父親為躲避反猶思潮，放棄猶太教而接受路德宗洗禮。馬克思本人在六歲時接受路德宗洗禮。但路德宗信仰並未進入馬克思內心，成年後的馬克思反戈一擊成為「敵基督」的思想家。馬克思一生有兩大敵人：基督教和資本主義。耐人尋味的是，兩百年來影響力最大的三名反對基督教傳統的知識分子，都產生於日耳曼文化體系之內。[2]

馬克思是近代第一名「恐怖主義思想家」，馬克思主義是浪漫主義的變種之一。馬克思所著的《共產主義宣言》，認為人類所有歷史均為階級鬥爭歷史，全世界的工人階級應該聯合起來，用暴力手段從資產階級菁英手上奪取權力，建立無產階級專政的政權。

馬克思在《德意志意識形態》一書中提出「歷史唯物主義」的觀念，認為唯物主義是歷史上唯一的動力，明確提出由無產階級奪取政權的歷史任務。左派狂歡說：「正如達爾文發現了有機自然界的發展法則一般，馬克思也發現了人類歷史的演進定律。」

馬克思最重要的著作是《資本論》。他認為，建基於私財產的經濟制度，本質上並不穩定，工人被資本家壓榨、無法擁有其勞動所得，令他們與機器無異。資本主義的內部矛盾會導致它自身的滅亡，並會被新的社會主義社會形態所取代；資產階級和無產階級之間存在的矛盾，將由工人階級奪取政治權力而終結，最終建立工人自由人聯合體所管理、形成無階級制度的共產主義社會。

馬克思將其學說命名為「科學社會主義」，宣稱其接受所有科學方法，但他破壞了最基本的科學原則，即開放心胸、並願意因為新事證出

現而修改其理論。馬克思主義成為羅素所說的「準宗教」，它「對於客觀上可被質疑的事物總是抱持著激進堅定的確信態度」。此種主義乃是一種睥睨所有異議的僵硬學說，對於不同意見的人，馬克思的態度相當明顯：「批評並不是一把外科手術刀，而是一件武器，其目的不是要駁倒敵人，而是要毀滅他們。」

馬克思主義誕生之後，先後在俄國、東歐諸國、中國、北韓、越南、柬埔寨、古巴、南美諸國、非洲諸國付諸實踐。歷史記錄清楚地顯示，所有實踐馬克思主義的國家無不走向獨裁暴政，一個世紀以來，共產主義烏托邦實驗給人類帶來慘痛的代價。僅人命的損失而言，據《共產主義黑皮書》估計，全世界死於共產主義運動的人超過一億。馬克思主義與納粹主義表面上敵對，實際上既競爭又合作：它們擁有共同的敵人──尊重公民權、私有財產制度的自由民主國家；它們由執政黨壟斷政治，並在安全警察的協助下鞏固其無限權力，法律並非用來保護人，而是用來捍衛統治機器的工具。

馬克思主義的錯誤乃是觀念秩序的錯誤，它是極端的理性，也是極端的非理性。它企圖徹底改變人性，這是無法達成的烏托邦理想。法西斯主義者最能理解共產主義者，墨索里尼如此評價馬克思在俄國的再傳弟子列寧：「如同其他人貫注精神於大理石或金屬一般，列寧可以說是一個以人類為素材的藝術家。不過，比起花崗石或更具可塑性的鋼材，鍛造人類困難多了，迄今都還沒有出現過大師級的作品。因此，我們不僅得說這位藝術家是失敗了，事實上他的工作遠超過其能力範圍。」墨索里尼對蘇聯的共產主義實踐不乏同情，卻也知道這是不可能完成的任務。

既然德國人並不認為馬克思主義的興起是他們的錯，他們所受的苦難更多來自於納粹而非共產黨（二戰之後，只有東德人遭受了共產黨四十四年暴政之奴役，西德則在美國的庇護下盡享資本主義的榮景），那麼德國並未具備對左派及新左派意識形態的免疫力。德國繼續向世界輸出變種的馬克思主義病毒，即所謂的「西方馬克思主義」、「法蘭克福學派」等等。這些劇毒的意識形態很快左右整個西方世界的人文社會科學領域，將大學變成瘋人院、將媒體變成謊話大王。

第三節　國家近代化了，個人沒有近代化

◎對基督教的攻擊，從十九世紀就開始了

一九四七年一月，湯瑪斯．曼在遙遠的美國加州結束其反思德國災難深重命運的小說《浮士德博士傳》。他借德國天才作曲家阿德里安．萊韋爾金的生平來展示這位尼采式人物的悲劇：被公布的是一個由梅毒感染和魔鬼結盟組成的完整的惡魔系統。這個故事影射了希特勒，如同米開朗基羅在西克斯圖斯教堂裡畫的天使墮落圖。湯瑪斯．曼在小說的結尾，就德國說道：

> 如今它墜落了，被惡魔環繞著，一隻眼睛上遮著手，另一隻眼睛呆滯地望入恐怖，從絕望落向絕望。何時到達深淵底部？只有那時，才能從最後的無望中生出一個超越信仰、承負希望之光的奇蹟。

在這部小說結束前不久，湯瑪斯．曼在一九四五年十月發表的《德國和德國人》的演講中說：「不存在兩個德國，一個惡的和一個善良的，相反，只有一個，它通過惡魔詭計將其善打造成惡。惡的德國，這是走錯路的德國，不幸、罪惡和沒落中的善。」

德國的現代化走上歧途，是以德國思想界攻擊基督教同步的。在整個十九世紀，德國知識分子對正統基督教教義發動了連續的攻擊，這場攻擊比十九世紀的歐洲其他地方的更為激烈。

這一波對基督教的攻擊的領頭人是哲學家尼采，尼采宣稱「上帝已死」，但上帝並沒有死，尼采自己卻瘋掉了。

尼采的攻擊來自於基督教外部，基督教內部的攻擊危害更大。神學家兼哲學家施萊爾馬赫（Friedrich Schleiermacher）出版了《基督教信仰》，他認為宗教是人對依賴性的深刻的本能反映，基督教表達的就是這種依賴性，而非客觀的形而上學或歷史真相。大衛．施特勞斯（David Strauss）發表經過批判整理的《耶穌傳》，他認為福音書記載的神跡只是神話而已，它似乎切斷了基督教的歷史基礎，就像康德完全否認了本體論的確定性的可能性。

德國知識分子認為基督教代表的是一種虛弱、退化的倫理原則，和人類奮鬥的真正推動力並不一致。費爾巴哈用《基督教的本質》開闢了新的攻擊戰線，「不是神創造了人，而是人創造了神」。人類可以按照自己的目的塑造上帝──而且人類已經這樣做了。他發展了尼采的觀點，

使之更具毒性。

德國人自我選擇的新的上帝就是希特勒──德國新教教會從一戰戰敗開始，就在為德國出現一個「真正的政治家」而禱告，他必須「手操戰與和的大權，與上帝相通」。根據這樣的思維，新教牧師及信徒普遍認為，一九三三年希特勒上台標誌著國家開始覺醒，這將激發信仰的再興。

然而，希特勒和納粹主義從來就沒有打算跟基督教會共存，只是大多數教會和基督徒主動蒙上了自己的眼睛。十九世紀德國哲學家對基督教的攻擊，被納粹政權發揚光大。納粹的理論家早就指出：「一個人要麼是忠實的納粹信徒，要麼是忠實的基督徒。基督教摧毀了種族紐帶和國家種族共同體……我們必須否定舊約和新約。納粹理念至高無上。對我們來說榜樣只有一個，那就是希特勒，除此之外別無他人。」

納粹黨內的高級農業專家達雷提出「血與土」的意識形態，即復興遠古的自然神崇拜，給黨衛軍頭子希姆萊留下深刻印象。達雷認為，中世紀的條頓人本來英勇善戰，是南歐衰弱的拉丁人用基督教荼毒他們，才使他們走向腐化。希姆萊在達雷的影響下放棄了早年的基督教信仰。一九三七年的一項黨衛軍計畫裡明確指出：「我們生活在和基督教進行最終鬥爭的時代。黨衛軍的部分使命是，在未來五十年內為日耳曼種族尋找一種符合他們自身品性的生活方式的非基督教意識形態基礎。」

在希特勒青年團的活動中，飯前禱告的對象，由希特勒取代了上帝。孩子們被教導如此歌唱：「不信基督，不信天主，身著褐衫，勇赴險阻。」在他們的歌聲裡，不是十字架，而是納粹的標誌為世界帶來救贖。

納粹德國對蘇聯開戰後，戈培爾呈給希特勒一本小冊子，那是準備在武裝部隊中散發的，是要喚起在進行反布爾什維克主義的士兵們那種德國人對上帝的信仰──因為蘇聯共產主義者是反對基督教的。

「宗教？上帝？」希特勒是這樣說的，「恐怖就是最好的上帝。我們在俄國人身上就看到這一點。要不然，他們就不會那麼打仗的。」

黨衛隊最高司令部日誌處主管如實記載：「耶穌作為拯救者，在希特勒的觀念世界中自然是沒有位置的。」希特勒曾坦白，他出生於天主教徒家庭，但不是虔誠的天主教徒。他早就發現信仰與理性之間的矛盾。作為一個熱情的「新生代」，他並不受傳統宗教信仰和深厚的歷史知識的擺布。他從一開始就相信，永恆的生命規則是可以創造的。希特

勒在青年時代就相信，有某種超自然力量在指引他，會在各種情況下告訴他應該做什麼，或不應該做什麼。他在天主教學校時的野心是加入教會，並成為一名修道院院長或牧師。希特勒早在開始疾速上升的經歷以及因德國人民的愛戴而成為基督公開的競爭者之前，就有救世主情結。一位歷史學者指出：「希特勒曾經研究過如何篡奪宗教的地位，這可能是出於對基督教傳統的變相仇恨，一種叛教者才有的仇恨。」

那麼，德國教會為何對各種攻擊毫無還手之力？這是緣於教會自身的衰弱，基督教神學與實踐已喪失進取精神。在一戰爆發之前，很少有創新型人才進入教會領導層，或者在後啟蒙時代的思想世界探索可信的、真正的基督教神學方法。領導知識界的是哲學家和詩人，而不是神學家。當年輕的潘霍華宣布從事基督教牧師事業時，人們對他的選擇感到非常驚訝──他們認為這位智力超群的年輕學者竟然以這種方式埋沒自己的才華。

教會的衰弱，標誌的不是教堂的傾頹、奉獻的減少、信徒的冷淡，而是教會無法孕育有遠見的知識分子和有深度的思想。政治哲學家沃格林（Eric Voegelin）深刻剖析了德國的新教和天主教為何雙雙成為希特勒的獵物：在希特勒崛起之前，教會的思想和精神就已走向衰敗，對現代政治運動極端無知。在教會和神學界，人性被浪漫派的民族意識形態取代。更進一步說，德國對共產主義和國家社會主義類型的諾斯替運動的特徵極端無知。另一方面，作為路德復興的副產品，也產生一種神學上對自己民族的抬高，把自己民族視為宗教改革運動的搖籃，幾乎把德國的歷史改造成一部拯救史。然而，自我神話的結果就是作繭自縛。

基督教會向希特勒下跪不是無緣無故的。美國牧師、學者歐文．路茨爾指出，德國教會有三大破口：首先，德國教會有著漫長的被完全民族主義化的歷史。其次，德國教會擁抱神學上的自由主義，「在各種教義之間來回穿梭」的自由派人士尤其不能抗拒納粹旋風帶來的衝擊，他們更關注復活了的德國的奇蹟，而不是新約中的奇蹟。第三，路德神學中的「兩個國度」論和敬虔主義，產生了一種積極效忠於政治權威甚至即便有違個人信仰也要順從國家的觀念。他們不知道，基督徒不可能退出文化和政治場域，單純地「傳揚福音」。如果國家隨心所欲地侵犯公民的自由和人權，基督徒屬靈的領域必將持續萎縮，直到宗教信仰自由也被拿走。

◎普魯士道路碾壓法蘭克福道路

德國現代化的歧途，第一步是普魯士道路取代法蘭克福道路。

法國大革命給德國知識分子樹立了負面榜樣。法國大革命的激進平等主義要求及向一切傳統挑戰，為國家對人的體制性暴政鋪平道路，這使得德國知識分子在一八一三年精神中找到一七八九思想更為合理的德國替代物──通過法令自上而下地創立一個有效率的現代化君主國，動員整個民族的人力資源，並且提供各種條件，將個人自由、司法保護、大眾在某種程度上參與公共事務和對傳統權力組織的尊重相協調。這不是烏托邦，而是可以實現的制度設計。

德國原本有一次走向統一的共和國的機會，卻被德國人自己拋棄了。在一八四八年革命的背景下，第一個德意志議會──法蘭克福國民大會──在聖保羅教堂召開，與會者提出應該通過人民選舉，產生國會代表。聖保羅教堂是一座圓拱形的大廳，有著羅馬萬神殿的氣勢。這是德國人在兩千年歷史中第一次將自己團結在一起的代議制。但是，只有少數代表渴望建立共和制。即便最自由化的德國菁英，也傾向於認同具有貴族與威權傾向及獨特官僚體制的霍亨索倫王朝，他們認為可以在立憲君主制中實現「法治國家」，這一君主制提供了群眾代表機構，同時又維持行政統治的特權，尤其是涉及外交事務的特權和一支不受議會控制的軍隊。這是一種不同於英國模式的君主立憲──在英國，「國王在憲法之下」；在德國，「君主在憲法之上」。

法蘭克福議會人才濟濟，群賢畢至。八百三十名議員中，受過高等教育的占百分之七十五，教授和學者多達四百三十六人，這是自由主義知識分子和「教育界的紳士們」的議會。然而，德意志的統一、德意志的邊界、德意志的自由，以及社會公正，四個問題同時出現。這些問題在那些更幸運的民族（如英國）是一個一個地出現，一個一個地解決；而在德意志則同時出現，並且要同時解決，否則一個也難以解決，而同時解決的努力又面臨著嚴重的社會緊張。所以，並不是像斯賓格勒嘲諷的那樣，「法蘭克福的保羅教堂裡是一些呆瓜和學究，一群可笑的理論家」，而是他們所面臨的是一個無法完成的使命。

當時還是普魯士中級官僚的俾斯麥（Otto von Bismarck）看到問題的實質：「如果在法蘭克福議會的決議和普魯士國王的命令之間發生矛盾時，在八分之七的普魯士居民中間，議會的決議是無足輕重的。」當普魯士軍隊占領法蘭克福之際，議會在士兵的刺刀之下被解散，沒有人

站出來捍衛它。

緊接著走錯的第二步，是由普魯士王國走向德意志第二帝國。

在普法戰爭大獲全勝之後，普魯士軍隊占領富麗堂皇的凡爾賽宮。威廉一世（William I）在凡爾賽宮鏡廳—而不是在他自己的人民中間—被宣布為德意志帝國皇帝。

俾斯麥誘騙南德意志諸邦接受德意志帝國，威廉一世卻不願接受德意志帝國皇帝（German Emperor）這個新頭銜，他只想要德國皇帝（Emperor of Germany）的頭銜，與俾斯麥發生激烈爭論。強勢的俾斯麥認為，他才有權「規定皇帝登基的儀式」，這是對帝國憲法的尊重。巴登大公以及其他王侯們直接歡呼「威廉皇帝」，避免了這一爭議。威廉一世十分不滿，從君主站的高台走下來，對獨自站在台前空地上的俾斯麥不屑一顧，從其身邊走過去，同站在其身後的將軍和諸侯們握手。

登基儀式上還有一個重要細節：王侯們紛紛拔出劍來向皇帝效忠，鏡廳中頓時劍光閃閃。這個細節表明，德意志第二帝國從建立開始，武力就是其支柱，這是一個奉行軍國主義的帝國。

有人不喜歡這種赤裸裸的暴力。巴伐利亞王位繼承人奧托親王對慶典發出抱怨：「我甚至無法向你描述，我在儀式上感到多麼悲哀和痛苦……一切都如此冷漠、如此高傲、如此炫目、如此賣弄、趾高氣揚、無情和空虛……」歷史學家齊庫爾施指出：新的德意志帝國這一壯觀城堡的建立與時代精神相背離。它建立於詭計和暴力，通過與國內外敵人的嚴酷爭鬥，不惜違反憲法和進行內戰，不顧國王們的反對，違背大多數德國民眾不願走在俾斯麥所選擇的道路基礎之上。

然而，對新帝國持否定性想法的德國人寥寥無幾，新帝國誕生於鮮血和狂喜中，並得到主流民意的支持。突如其來的勝利和統一讓德國人對自身的力量和重要性有了新的感受。勝利披著戲劇化的英雄主義外衣，德國人覺得他們的生活和共同命運發生了劇變。他們不再把自己看作詩人、夢想家和思想家的民族：十九世紀七〇年代初，他們發現自己踏上通往權力和世界大國的道路，在軍事上和政治上，不再是歐洲的鐵砧，而成了鐵錘。

德國作為一個國家確實快速實現近代化，比第一個實現近代化的英國的速度更快，德國的工業產值在短短三十年間超過了英國；但德國人是以集體的形式實現近代化，作為個體的德國人並未在精神上實現近代化，並未理解個人主義、自由和人權的真諦。這種虛幻的近代化很快就

蛻變成讓霍布斯（Thomas Hobbes）也想像不到的可怕的利維坦，它吞噬了歐洲，也吞噬了德國人自己。

◎俾斯麥：用鐵與血拓展生存空間

德國人選擇了獨裁，也選擇了戰爭。對丹麥、奧地利和法國戰爭的勝利絕非偶然。在一八〇六年被拿破崙打敗之後，普魯士是歐洲第一個實施義務兵役制和義務教育的國家，其陸軍開始稱雄歐洲大陸。在一八六六年的普奧戰爭中，普魯士一舉擊敗奧地利，此前一直是德意志聯邦主席國的奧地利被驅逐出德意志聯邦，普魯士取代奧地利成為德語世界霸主。奧地利於次年與匈牙利結盟建立奧匈帝國，號稱承襲哈布斯堡家族和神聖羅馬帝國的權力，卻對德國模式進行心有餘而力不足的模仿，在第一次世界大戰中淪為德國的戰鬥力低下、屢屢需要救助的僕從國。[3]

在普法戰爭中，普魯士輕而易舉地打敗法國，是因為其士兵在接受嚴格軍事訓練的同時還在接受教育。德國的勝利毫無難解之處：它的根源在於文化與政治的結合。紀律是德國人最為有效的武器。德國知識分子像德國軍官一樣有條不紊。

新的驕傲既是自發的，也是精心培育的。經過許多個世紀的分裂，在遭受許多恥辱的失敗後，整個民族都為勝利陶醉。即使施皮岑貝格伯爵夫人這樣老於世故和敏銳的見證者，也在一八七一年三月的日記裡興奮地寫道：

> 對我們德國人來說，這是什麼樣的和平啊！比我們曾經取得過的一切更加偉大和光榮！我們統一成了一個帝國，歐洲最偉大、最強大和最令人敬畏的帝國，它的偉大不僅來自物質力量，更來自其文化，來自感染其人民的精神。

短短幾個月，德國人突然長高了幾英吋，走路的姿態也更加驕傲。

那麼，一八七一年一月一日建立的德意志帝國是一個什麼樣的國家呢？其機構和組織法的基礎是同年五月四日生效的德意志帝國憲法，該憲法嚴格按照北德意志聯邦憲法發展而來。根據該憲法，擁有主權的二十二個德意志諸侯邦和三個自由市結成「永久聯盟」。按該憲法的組織原則，最高的權力屬於帝國，處於附屬地位、承擔明確義務的各邦被授

予一定的主權。這是有中央集權烙印的聯邦制。

毫無疑問，是俾斯麥，而不是皇帝威廉一世，才是帝國的靈魂人物。俾斯麥是名副其實的獨裁者。威廉一世坦承：「在這樣一位宰相手下當皇帝，不是件容易的事情。」口氣不無酸楚。俾斯麥本人也用令人激賞的坦率，準確地描述出他熟練地裝出的「勃蘭登堡選帝侯國的封臣」的角色：「總之，我是德國的主人，只是名義上不是。」[4]威廉一世的孫子威廉二世說：「俾斯麥就像草地前聳立的一塊突兀的巨石，如果將這塊巨石搬走，下面一定是大量蠕蟲和腐爛的植物根莖。」

一八六二年，俾斯麥在下院的首次演講中，宣布其「鐵血政策」：「當代的重大問題不是通過演說和多數派決議所能解決的……而是要用鐵和血來解決！」從此，俾斯麥被冠上「鐵血宰相」的綽號。

面對革命的危機，普魯士國王很擔心自己像法國國王那樣被送上斷頭台，他對俾斯麥說：「我很清楚結局，他們會在歌劇廣場的窗前砍下你的頭，過些時候再砍下朕的頭。」俾斯麥回應道：「既然遲早要死，為何死得不體面一些？……無論是死在絞架上抑或死在戰場上，這之間是沒有區別的……必須抗爭到底！」俾斯麥通過三次對外戰爭，在鐵與血中打造了德意志第二帝國。

俾斯麥被視為保守派，但他不是清教徒意義上的保守主義者。他是名義上的路德宗信徒，但並無確信的宗教體驗。他唯一信仰的是權力，竭力維護專制體制，鎮壓社會民主主義運動，從左右兩邊打壓工運和天主教。他發起一場促成政教分離的「文化鬥爭」，將天主教的力量約束在教會和大學內部，更嚴禁天主教神職人員干預非宗教事務。另一方面，他通過立法，建立了世界上最早的工人養老金、健康和醫療保險制度，及社會保險，德國成為現代第一個福利國家。

德意志第二帝國是一個後發展的資本主義國家，在其完成統一、展開工業工業之際，海外殖民地已被英國、法國、俄國等老牌帝國主義國家瓜分了大半。所以，俾斯麥等統治者採取趕超式發展戰略，對內大力發展國家資本主義經濟、扶持金融和工業寡頭；對外拼命擴軍備戰，爭奪海外殖民地，拓展帝國的「生存空間」。

德國的經濟和工業突飛猛進，到了十九世紀末，工業總量已超過法國和英國，成為歐洲冠軍；其人均收入和國民生活水平超過美國，成為世界冠軍。一戰之前，帝國模式得到大部分德國人的擁戴。

帝國的意識形態是軍國主義，軍隊是帝國的支柱，俾斯麥認為，

「普魯士軍隊制度的最可靠基礎就是不僅士兵不會拋棄軍官、而且軍官也不會拋棄士兵這種情感」。而比之更加窮兵黷武的威廉二世，則「只希望得到單方面的、無條件的效忠、信賴和不可動搖的忠誠」。威廉二世放棄了俾斯麥謹慎的、保持歐洲勢力均衡的外交政策，將德國帶上第一次世界大戰的不歸路。

◎威廉二世：「我是上帝的利劍」

俾斯麥執政期間，一直以「文化鬥爭」的方式打擊德國天主教徒。當威廉二世還是普魯士王子並在波恩讀書時，已意識到這場「文化鬥爭」的不利影響，宗教分歧會導致不同宗教間的敵對狀態，從而影響臣民對帝國的效忠。他在一次狩獵探險中，萊茵地區一個貴族拒絕接待他，這個家族屬於教宗權力至上的政黨。威廉二世決定為了民族利益創造「一種新的生活方式」，讓信奉不同宗教的人和平相處，並同樣效忠於帝國。

威廉二世執政之後，致力於與天主教和解。他先後三次赴羅馬與教宗良十三世（Leo XIII）會面並公開宣稱：教宗是天主教和世界指定的「基督在地球上的總督」。路德如果聽到此言論，一定會革除其路德宗信徒之教籍。

在談話中，教宗「很滿意德意志帝國的天主教以及教徒們的生活現狀，並保證他會努力使德意志的天主教徒們像其他德意志人民一樣熱愛祖國，忠於祖國」。威廉回應說：「一個基督徒君主有義務保護自己的臣民，不管他們信仰什麼。在其任期內，任何人都可以在不受干涉的情況下信奉自己的宗教。這是我最基本的統治原則。」[5]

良十三世赤裸裸地鼓動威廉發起類似於十字軍東征的宗教戰爭：「在這樣一個時刻，德意志帝國必須成為天主教的利劍。」作為新教徒的威廉不敢接受來自天主教教宗的封號：「我回覆說德意志民族神聖羅馬帝國已經不復存在，現在的情況跟從前完全不一樣，但他仍然堅持自己的觀點。」他不願充當「天主教的利劍」，卻自詡為「上帝的利劍」。

鑑於天主教在全球範圍內的統一和強大，威廉產生了「聯合新教教會」的想法，「希望先團結普魯士新教教會，然後團結德意志帝國新教教會，最後遍及整個歐洲」。他認真和基督教首席議員、總管以及其他

人一起尋找促成團結的方法。但結果並不理想，普魯士教會聯盟取得了成功，但其他地方的路德派和改革宗仍保持分裂狀態。

威廉二世的老師、樞密院顧問辛茲佩特博士是西發里亞的喀爾文教徒，威廉說：「他教導我在《聖經》中成長、生活，同時讓我摒棄了所有教條式的、存在爭議的問題。」但從他給海軍上將霍爾曼的一封討論信仰的信中看出，他的信仰混亂而蕪雜，其政治原則與個人信仰脫節。

威廉二世讚揚路德改教的成就，「由於路德，尤其是對我們信仰福音派的人來說，上帝的話語成了我們的一切」。同時他繼承了路德的種族主義思想，尤其是敵視猶太人的態度，他否定舊約的神聖性：「毫無疑問，舊約中大量篇幅純粹是描述人類歷史的，並不是上帝的啟示。」

威廉二世宣稱他是和平主義者，他並未預料到戰爭如此迅速地來臨。實際上，工業化成為軍事現代化的基礎，第二帝國擁有當時世界上最強大的陸軍，在海軍方面也跟英國展開激烈的競爭。從凡爾賽宮鏡廳德皇登基儀式那一天，一場人類歷史上規模最大的戰爭就在醞釀之中。正如英國軍事史家李德哈特（Liddell Hart）所指出的那樣，「讓歐洲步向爆炸，過程花費了五十年。引爆它，卻僅需五天時間」，俾斯麥埋下的地雷，被威廉二世輕率地引爆。

在德國參謀本部長大的威廉只相信拳頭和正步。從少年時代開始，他左臂的天生殘疾使他產生強烈自卑感，這種自卑感因為皇帝的身分而蛻變成狂妄自大。德國人在世界上慣於採取的粗暴、大聲喧嘩和傲慢自負的舉止，在這個國家的頭號人物身上表現得淋漓盡致。威廉的父親在去世前兩年說過：「鑑於我的兒子不成熟，又具有傲慢自負、自高自大的傾向，我不得不認為，在這個階段讓他接觸外交政策問題，實屬危險之事。」

戰爭後期，威廉二世親自赴前線指揮作戰，他認為德國軍隊並未被敵人打敗，是德國內部的敵人葬送了近在咫尺的勝利：「近三十年來，德意志帝國的陸軍一直是我的驕傲，我為它而活，為它工作。經過四年半的戰爭，陸軍取得了前所未有的戰績。現在，和平的曙光就在眼前，革命者的匕首卻從背後刺向軍隊，摧毀了德意志帝國的陸軍。」士兵希特勒也堅信「背後一刀」的說法。

德國宣布投降後，威廉二世流亡尼德蘭。當他的列車抵達尼德蘭時，他的第一個要求是一杯夠燙的英國紅茶。

從公眾生活中消失以後，人們只是從報紙上得知威廉二世的新娛樂

方式是「鋸木」。他每天親自披掛上陣，操刀砍伐樹木，二十多年間砍伐了六千六百多棵樹。不到三天就要砍伐兩棵樹。他失去了殺人的權力，用砍樹發洩內心怨憤。威廉看到若干猶太裔知識分子在威瑪共和國大放異彩，恨得牙齒發癢。他呼籲建立「基督教國際」，發動反對猶太教的鬥爭。他還建議重寫《聖經》，刪除關於猶太人的大部分，僅保留「真正的基督教成分」。他相信耶穌「英俊瀟灑、高個子、稍瘦、帶有尊嚴和仁愛的高貴面孔」，「金黃色的頭髮略帶栗色，手臂和手高貴而完美」。

納粹上台之初，威廉二世對希特勒頗為蔑視。[6]但是，當希特勒的裝甲大軍橫掃歐洲，威廉興奮地表示：「指揮這場戰爭的主要將領，英勇善戰，都是從我的那所學校畢業的。他們將沿著我們在一九一四年制定的路線進軍。」當尼德蘭政府向納粹投降後，他向希特勒發了一封電報：「我的元首，祝賀您的勝利，同時熱切期待德國能在您的英明領導下重歸君主制。」德軍攻陷巴黎，他在另一封電報裡寫道：「恭喜您又獲勝了，雖然是用我的軍隊。」希特勒在收到電報後，惱怒而無語，良久才評論道：「真是一個蠢貨！」納粹始終不允許威廉回到德國──希特勒不願身邊出現一個如此自戀的皇帝和另一個權力中心。

直到一九四一年臨終前，威廉二世仍未放棄復辟君主制，以及反對猶太人、反對英國民主制度、建立一個由德國領導的族群純正的「歐洲聯邦」的夢想──他身上有英國血統，英國維多利亞女王是其外祖母，但他對英國的恨與鄙視多於愛與羨慕。他宣布德國是君主政體國家，也是基督的國土；英國是自由主義國家，也是撒旦和反基督者的土地──這是斯賓格勒的觀念，德國與英國的對立是永恆的對立：

> 普魯士主義和社會主義是同一回事，它們一起與我們「內在的英格蘭」對抗，與破壞和精神上削弱我們整個民族的一系列觀念對抗。

威廉死於一九四一年，如果他多活四年，看到納粹帝國灰飛煙滅，不知當作何感想？

◎威瑪共和國的覆滅：民主是不能承受之輕

近代以來，德國的民情高度軍國主義化。包括威廉二世在內的第二帝國的統治者通常身穿戎裝，舉行盛大閱兵儀式。現代國家的閱兵儀式非常誘人，給人造成有力的視覺衝擊，它體現的是軍國主義。今天幾乎所有國家的閱兵儀式上，士兵的步伐通常是由普魯士正步（Stechschritt）演變而來。這種正步在共產集權主義的中國、俄羅斯和朝鮮尤為流行。歐威爾指出，正步是「世界上最令人厭惡的景象之一」：

> 這簡直就是對赤裸裸的權力給予肯定；故意甚至蓄意地給人一種用腳踩在臉上的畫面感。

軍國主義和皇權專制思想在德國如此深入人心，去軍國主義化的和沒有皇帝的威瑪共和國對德國人來說如此陌生。

威瑪立憲主義的成就，唯有在與一九一七年前的半專制主義獨裁模式和一九三三年後的納粹主義極權模式的比較中，才能得到肯定。倡導民主與和平的威瑪共和國以及身為社會民主黨人的總統艾伯特（Friedrich Ebert）從未得到德國人發自心底的愛戴—人民需要威嚴的皇帝而不是貌似普通人的總統。威瑪共和國擁有最為完備而公正的憲法，艾伯特和他的同僚們廉潔務實、品行高潔，但這一切因為不符合德國的傳統和民情而逐漸枯萎。

德國社會民主黨實際的成就是創建了威瑪共和國。如果考慮到威瑪共和國的悲劇性結局，可以說社會民主黨給自己喝了一杯毒酒。社會民主主義者希望「通過議會道路走向社會主義」的理想失敗了，而納粹「通過議會道路走向法西斯主義」的努力卻成功了。

威瑪憲法將國家的合法性建立在民主決斷性、法制性、社會福利國家性三大原則基礎上，這是整個西方世界裡一場史無前例的試驗和冒險。威瑪憲法代表了多元性、開放性的政治行動框架。然而，憲法在議會通過，但支持憲法的僅有其起草者，「在德國人心目中，威瑪共和國注定要走向滅亡。人們對憲法的批准置若罔聞」。威瑪共和國本身是負載著它的失敗而產生的。

威瑪共和國挺過了一戰戰敗之後的經濟崩潰和布爾什維克革命，創造出「金色的二〇年代」，那是技術和經濟的繁榮階段，代表著社會生活和個人生活的理性化。親歷這個時代的哈夫納描述說，處處感受得到

清新氣息，傳統的謊言已消逝無蹤。各個階層之間的分界既寬鬆又容易穿透，許多大學生兼差當工人，許多年輕工人抽空在大學進修。階級的傲慢變得不合時宜。兩性之間的交往前所未見的開放與自由。各民族之間的關係湧現出新的可能性，含有更多的包容及對彼此的更大興趣。柏林是國際化都市，歡迎任何到來此做客的人，無論出於自願（如美國人和中國人），抑或被迫背井離鄉（如俄國難民）。當時大行其道的是樂於接受外來事物的開闊心胸，以及殷殷善意之中夾雜的好奇。

然而，威瑪共和國十四年短暫的民主生涯，一直處在傳統價值觀與現代化生活環境要求的尖銳對立之中，一直在經歷一場現代化的全面危機。一九二五年至一九三〇年之間，最優秀的德國年輕人正默默致力於非常美好、可為將來造成深遠影響的事物。那是一種新的理想主義，其中不存在懷疑與失望：那也是第二波自由主義運動，比十九世紀的政治自由主義寬廣、深入和成熟，為新的高尚行為、英雄史詩和生活美學奠定基礎。只可惜這一切距離成為事實和形成一股力量還差十萬八千里。人們才剛起了念頭，剛用語言把它表達出來，就有一隻四腳怪獸過來把它踩得稀爛。

「金色二〇年代」的主潮是對「美國主義」的全盤接受。評論家魯道夫．凱澤爾在一九二五年評論說：「美國主義是一種全新的歐洲方式，是一種具體化的和有潛力的方式，它完全建立在精神和物質的現實性基礎上。」然而，德國人接受的「美國主義」只是最膚淺的表面：爵士樂、好萊塢電影、《亨利．福特自傳》中的工業化模式。托克維爾和馬克斯．韋伯論述的深藏在繁榮與富強表象之下的新教倫理與資本主義精神，在德國不為人知。

德國知識界那些「文化悲觀論」者堅決反對以美國為代表的「沒有靈魂的醜惡形式的純粹商業資本主義」，相信「這個由民主、自由虛弱無力的哲學所統治的社會正在敗落並最終要滅亡」，並號召「造就一個英雄民族來把德國從這種迫在眉睫的局勢中拯救出來」。哲學家布魯克大聲疾呼：「以美國為代表的商業資本主義和民主自由，強調的只是偽善的理性而毀滅了人類英雄的精神，用自由的名義造就了無拘無束的道德敗壞，以進步的名義培養了守財奴和奢侈浪費。它偽造著生活的本質，阻礙了本能的發展，抑制了人們為應付苛刻的現實所不得不具備的能力，慢慢破壞民族道德結構，剝奪民族對權力的熱情，促使民族的崩潰。……德國將會屈服於同樣的疾病，除非在它青年人的胸膛裡能重新

鼓舞起抵抗的意志，除非這個民族能重新返回到古老、單純、質樸、榮譽和勇氣的普魯士品質上來。」後來，希特勒在《我的奮鬥》一書中，吸納了這種強烈的反資本主義和反美主義以及德意志文化自豪感。

「美國主義」再次來到德國，要等到德裔美國人艾森豪率領美國大軍到來。

威瑪共和國的失敗，跟一八四八年民主革命的失敗、法蘭克福議會的失敗一脈相承，這是德國現代化歧途的第三步。悲劇在德國再次重演，悲劇並沒有演變成喜劇或鬧劇，仍是悲劇本身。推崇強權的斯賓格勒對威瑪共和國充滿仇恨，用咒罵式的語氣說：「無知、無能、軟弱和無禮的糟糕表現足以讓議會制在德國威風掃地。……共和國已經喪失了它的實質，因為它只不過在執行一個清算的過程，本身既無勇氣，也無幻想；它在無聲無息中產生，又在無聲無息中結束。」然而，如果後人對威瑪共和國稍稍抱有同情心，或許更同意歷史學家彼得．蓋伊（Peter Gay）的結論：

> 威瑪共和國是活生生被體制的缺陷、不情願的守護者以及一群沒良心的貴族和企業家所合力扼殺，另一方面也是被威權主義的歷史包袱、紛亂的世界局勢以及精心設計的謀殺所葬送。

第四節　納粹德國：如此唯美、如此理直氣壯的邪惡

◎希特勒：元首是最偉大的「藝術家」

一九三三年希特勒上台時，哈夫納是一名剛剛完成法律學業、通過初級國家考試的「候補文官」。他自豪於「用鼻子」對納粹作出非常明確的判斷，馬上確定納粹是敵人—不僅是他個人的敵人，也是他所珍惜的一切事物之敵人；但是，他承認當年犯下了絕對的錯誤—「我傾向於完全不把那些人放在心上……我們感到事不關己，於鎮定自若之下保持平靜，就好像從劇院的包廂作壁上觀一般。可是那場革命的目的，卻是要讓我們在世上站不住腳。……我們的那種態度在當時幫了納粹很大的忙，而且直到今天依然如此。」

希特勒不是通過革命上台的，他是通過選舉上台的。一九三三年三

月，希特勒給德國帶來四樣東西──恐怖措施、慶典和慷慨激昂的宣言、變節行為、集體崩潰，它們製造出堅不可摧的納粹政權，哈夫納稱之為一場「假革命」。

歐洲歷史上出現過的恐怖形式有兩種：一種是革命群眾沉醉於勝利之中，演變成如脫韁野馬般的嗜血濫殺行動。另一種則是國家機器勝劵在握以後，所進行的冷酷無情、經過精心策畫的殘暴統治，藉此產生嚇阻作用及展示其威權。此兩種形式的恐怖，分別位於革命和鎮壓兩極之上。前者是革命式的恐怖，後者是鎮壓式的恐怖。納粹為自己保留了特權，將兩者結合成一種特殊形式。

希特勒要恢復的不僅是威廉二世的帝國，還要創建更輝煌的千年帝國。希特勒與威廉二世的性格有許多相似之處。兩人都不信任夥伴，總是事必躬親，在短暫時間內狂熱地工作。兩人都是才華橫溢的雄辯家和演員，因缺少文化，喜歡講排場，個人倒是一樣有節儉的習慣。兩人都有神祕感，喜愛祈求上帝保佑。兩人都認為自己是人類的菁華，自恃擁有偉人的知識，向人民許願締造光榮的時代。這兩人都是庸材又是演員，既易於上當受騙，又是大吹大擂的專家。

這兩人的區別在於，威廉是國王之子，希特勒則是平民王子。威廉因為他的世襲身分而受到寵幸，希特勒則從底層崛起。威廉易受友好感情的影響，希特勒內心充滿仇恨的化身。威廉生在權勢財富之家，沒有後顧之憂；希特勒出身貧寒，始終擔心失去已獲得的成就。威廉的一位密友對三十歲的威廉做過一段描述，這段話也很適合希特勒──這個人希望自己的一切都超過別人，從關心自己的地位到取得人們的愛戴。此外，還加上擔心自身的安全和迅速膨脹的虛榮心。他抓住一切歡迎場面，最喜歡博得群眾的掌聲和歡呼。由於他過高地估計了自己的能力（實際上這是一種不幸的錯覺），因而非常喜歡聽恭維話。他走到哪裡，都能贏得人心，只是不能停留太久。

希特勒並不兼任過多職務，但他凌駕於所有權力機構之上，對每一個部門的首腦都頤指氣使、任意撤換。他不像史達林或雍正皇帝那樣「日理萬機」、「韋編三絕」，有許多時間留在臥室或耗費在冠蓋雲集的酒會上。歷史學家伊恩．克肖（Ian Kershaw）研究了希特勒的國務祕書威利肯斯的資料之後，發現了希特勒「垂拱而治」的祕密。威利肯斯寫道：「每個人都可能注意到，元首幾乎從不對他希望遲早要做的事下達指示，每一位在『新德國』任職的人都必須全力以赴為元首做事。

也就是說，每一位為元首做事的人都要能投其所好，任何人能夠早知道這一點就不會犯錯。任何人根據元首的要求，達到目標，無論在現在或未來，都會在職位上獲得最好的回報。」這種「為元首做事」的權力結構，產生了超過傳統官僚機構的神奇的高效率。

希特勒不是卓別林電影《大獨裁者》中那個逗笑小丑。這種將希特勒漫畫化的做法無助於理解希特勒及納粹主義的真相與本質。希特勒堅信，他個人的特質是納粹主要的力量，他著力營造「大人物」的姿態。弗里多林．馮．史班彭記得，在一場晚宴中遇見希特勒時的情形：「希特勒的目光對著我，於是抬頭相望。這是我一生中最奇妙的時刻……希特勒眼光集中在我身上，突然穿透身體進入幽深之處。這不尋常的一瞪，讓我堅信他有崇高的目標。」

這種感覺不是孤立的個案，而是人們普遍的感受。時任美國駐德國大使的歷史學家多德（William E. Dodd）是最早看穿納粹政權本質的外國人之一，但他的女兒瑪莎，第一次與希特勒見面時宛如遭到電擊，「希特勒的眼睛令人吃驚且難忘，它們似乎是淡藍色的，眼神熱烈，堅定不移，令人移不開視線」。瑪莎回家之後，興奮地告訴父親，希特勒的舉止「過度溫文有禮」，讓她覺得像害羞的少年，而不像無情的獨裁者，「他不唐突、健談，帶有某種安靜的魅力，說話和眼神幾乎透著溫柔」。

希特勒是士兵政治家，還是對美有著敏銳眼光的藝術家。希特勒在母親去世前兩個月，到維也納參加藝術學院入學考試。他知道，母親死後，他很快將獨自面對冷酷、艱難的世界。第一天考試所指定的繪畫題目是「逐出樂園」。對他來講，是天意選擇了這個符合他個人境況的題目。第二天，當他發現畫的題目是描繪「大洪水片段」時，他感到這是上天在反覆強調他的不幸。這些特殊的題目喚起他緊張的情感反應，使他不可能發揮出最佳水平。考官的評語是：「頭腦太簡單。」儘管如此，不能簡單地將希特勒貶斥為不入流的業餘藝術家：

> 當德國的一流知識分子們看到政治在如此程度上呈現出美學風格時，他們都深深沉醉了。政治就是最高形式的藝術，國家就是一件藝術品──被這種思想所誘惑，他們都開始相信元首就是位藝術家。

希特勒最推崇的哲學家是尼采，最推崇的音樂家是華格納。尼采和華格納是古典德國轉向現代德國的典範。希特勒對華格納結構宏大、充滿英雄氣概的歌劇推崇備至，視之為日耳曼精神的化身，終生頂禮膜拜。從維也納流浪時代起，囊中羞澀的希特勒經常買站票欣賞華格納歌劇。他表示，願意當華格納樂隊中的一名鼓手，《特里斯坦與伊索爾德》他聽過三十四遍。

音樂之美未必能喚醒人性之善。華格納音樂成為納粹美學的核心部分，甚至決定著希特勒的政策。最具代表性的一幕是：希特勒一向重視在拜羅伊舉辦的華格納音樂節。一九三六年，為了紀念音樂節六十周年，希特勒個人出資支持華格納歌劇《羅恩格林》重新上演。劇中人海因里希的一句台詞是：「時間已到，捍衛帝國的榮耀吧。」觀賞完歌劇後，希特勒接見佛朗哥派到德國的兩名特使。受雄壯的華格納歌劇感染，希特勒大筆一揮，給佛朗哥的支援超過其所要的規模。德國的軍事援助讓西班牙戰局迅速逆轉。

希特勒是藝術家，其邪惡的思想以美妙的形式呈現出來。希特勒很尊重作為藝術家的邱吉爾，他承諾說，納粹勝利之後，英國首相是唯一不會被送進監獄的敵國首領，「邱吉爾會舒舒服服地住在城堡中，我會為他提供方便，讓他得以作畫，寫回憶錄」。這是藝術家對藝術家的敬意嗎？[7]

◎納粹美學的象徵：紐倫堡黨代會與奧運會

納粹黨在德國執政，是經過民主選舉的勝利，更是一場美學競爭的勝利。納粹成功地散發出強烈的美學魅力，很大程度上是通過儀式而非信仰。德國首屈一指的公共知識分子、德國書業和平獎得主沃爾夫．勒佩尼斯（Wolf Lepenies）指出，一九三三年後，德國的政治形式表面看來是歌劇版華麗，實質卻與民主無關，而是獨裁政治。他引用費斯特的話形容說：「希特勒想把世界變成一場華格納歌劇。這個企圖使他想建造一個非人的樂土，那裡不僅非同尋常地明亮，而且藝術與政治再不分離。」所以，要完全理解希特勒，就要從華格納的語境中認識他。

德國人和外國參觀者對紐倫堡集會的反應驚人地相似。他們不約而同地成為獨特的納粹風格的俘虜。

法國作家、法國法西斯政黨創始人之一德里歐．拉羅舍爾寫道，納

粹集會在他心中激發的情感衝擊，只有俄國芭蕾堪與其媲美。

一九三七年，親納粹的英國大使維爾．亨德森第一次訪問紐倫堡時，被激發出同樣的澎湃情感：

> 那種感覺既莊嚴又美妙，好像身處一座冰雪的大教堂之中……戰爭爆發前我曾在聖彼得堡居住了六年，那時候正是俄國芭蕾的黃金時期，但是與我現在看到的壯美景象相比，俄國芭蕾大為失色。

美國記者夏伊勒在第一次參加納粹集會之後表示自己被深深震撼。「我覺得，我開始有點明白希特勒為何如此成功了。」在一九三四年九月五日的日記裡，他吐露了真相：「希特勒借鑑了羅馬教會的經驗，他為二十世紀德國人無趣的生活重新帶來了色彩、壯麗以及神祕感。今早在紐倫堡近郊盧伊特波爾大會堂的公開集會絕不僅僅是一場華麗的演出。它還伴有一種在哥德式大教堂舉行復活節或者基督教彌撒時才有的神祕感和宗教激情。」

在紐倫堡的集會上，數十萬穿著整齊制服的褐衫軍、黨衛隊和納粹活躍分子列隊和元首互相致意。希特勒先高喊「同志們萬歲」，然後數十萬個聲音同時回應，「元首萬歲」。進入夜晚，一百盞探照燈射向天空，參與者與圍觀者彷彿置身聖境，英國大使稱其為「光明大教堂」。

希特勒是納粹美學的奠基者，他有很高的藝術鑑賞力，對音樂、建築和美術均有獨到的識見。在美術方面，他崇尚寫實主義的精確細膩、具體而微；在建築方面，他追求新古典主義的簡約、力量、莊嚴和崇高。希特勒對大型建築物、體育場、橋樑和高速公路充滿熱情，它們被設計出來就是要給他自己和別人留下深刻印象。他必須成為世界上最偉大的人，他傾向於將每樣東西都建造得極為巨大。他計畫以後要建造永恆的建築物，宏偉巨大，設計壽命至少一千年。這些建築對於希特勒來講是合適的紀念碑，他計畫用他的新的生命觀統治德國人民一千年。

希特勒親自為柏林穹頂大廈繪製草圖，堅信國家只有通過思想和感覺的重塑才能保存下來。建築設計師施佩爾是納粹建築的實施者，那座能容納三十四萬人的帝國黨大會廣場，擁有上百盞探照燈、幾千面納粹黨旗。在巨大的納粹旗幟下，所有人都顯得渺小，置身其中，誰能保持冷靜的思考和判斷？此後，蘇聯、羅馬尼亞、中國、北韓的公共建築和

群眾運動，都是對希特勒的東施效顰。

希特勒認為，軍國主義思想必須有其美學體現。他命令德國最優秀的服裝設計師為軍隊設計軍服。納粹軍裝全部用黑色高級毛料，挺拔、舒適、莊嚴，加上軍帽或鋼盔、真皮長靴、腰中皮帶，剛毅、雄壯，把軍人之美發揮到極至。官兵穿上這樣的軍裝，能不在前線奮不顧身地浴血奮戰嗎？

希特勒是藝術家，也是心理學家，他知道催眠民眾的祕訣是訴諸於感情而非頭腦。像充滿激情的華格納分子一樣，希特勒鼓勵大眾參與的慶祝活動，這類活動具有激情力度，參與其中的人將經歷「從蠕蟲成為巨龍的一部分的變形」，同時感受到重新充滿活動、獲得力量和得到拯救。

希特勒認為強大的視覺衝擊能喚起人們對政治運動的興趣，他看中了才華橫溢的女導演蘭妮．萊芬斯坦（Leni Riefenstahl），邀請其為為納粹拍攝紀錄片。由萊芬斯坦執導的影片《意志的勝利》記錄了納粹巔峰時期的會議、集會和遊行盛況，納粹提供無限制的經費，萊芬斯坦可以越過戈培爾直接向希特勒尋求幫助。這個龐大且豪華的攝製隊伍加上萊芬斯坦天才的創造力和美學理念，讓納粹美學震驚世界。

一九三六年八月在柏林舉行的奧運會，使納粹有一個向全世界展示其「美好面孔」的機會。以前任何運動會都沒有過那麼出色的組織工作，也沒有過那麼不惜工本的款待。象徵先進科技的齊柏林飛船不時在天空盤旋，專程前來參加奧運的十多萬各國觀光客對雄偉的奧林匹克體育場、井然有序的公共交通和精緻的文化節目驚歎不已——戲院公演的歌舞秀節目的名稱是《美麗世界》。戈培爾為外國客人準備了豪華宴會，一千多名賓客冠蓋雲集，場面之盛大宛如《天方夜譚》中的場景。從英國和美國來的客人們對此留下深刻印象：在希特勒領導下的德國團結一致、快樂、健康和友善。

在奧運會開幕式上，十萬觀眾的焦點不是運動員，而是希特勒。希特勒在國際與國家奧委會眾委員的陪同下，如同羅馬皇帝般，經由馬拉松大門旁的台階步入會場。人們高呼「希特勒萬歲」、「勝利萬歲」，「根本不能算是叫聲，而是一種綿綿不絕的嘶吼，吼到不能再吼的極限」。

萊芬斯坦受命拍攝柏林奧運會。在十六天賽會中，一共拍攝了四十萬公尺影片。萊芬斯坦剪輯成《美的慶典》和《民族慶典》兩部影片，

在一九三八年四月二十日首映，以慶祝希特勒四十九歲生日。這兩部影片成為納粹美學里程碑式的著作。

◎改造教會，改造靈魂

希特勒的政治理念來自於一種被扭曲的彌賽亞主義，一種激進的現代極權主義。希特勒對蘇聯的看法比西方民主國家的政客深刻，他的綱領一半幾乎與社會主義者相同，另一半與他的對手民族主義相同。馬克思主義和納粹兩者都揚棄基督教，並尋求用一種對行將到來的現世幸福的新信仰取而代之。馬克思主義是公開而堅決地這樣做，希特勒的國家社會主義則用審慎而隱蔽的方式──一方面限制基督教的生存空間，另一方面又利用和改造基督教，打造一種用希特勒取代上帝的「帝國宗教」。

納粹並沒有一套一以貫之的宗教政策，而是視現實情況不斷做出靈活的調整。希特勒剛執政時，暫時沒有全面禁止基督教會公開活動，但他告訴身邊的人說，未來的第三帝國將不再有基督徒、教會和牧師。希特勒對基督教的深仇大恨，是因為基督教中所活躍著的有一個獨立的、只對上帝負責的良心這一觀念，要服從上帝更甚於服從人這一誡命以及要承認一個人不是屬於這個世界的王國，並要服從在國家社會主義所承認的法律之外的法律──所有這些都使希特勒意識到，這裡澎湃著反極權主義的最深厚的根源。

最初，納粹試圖通過「德意志基督徒信仰運動」建立一個「德意志基督教會」。該運動扭曲與篡改聖經的內容與教會教義的傳統認識，拒絕接受舊約，認為那是猶太人的骯髒歷史，也要清理新約中的「『拉比』保羅的劣等神學」。加入該運動的新教神學家為反猶主義、種族理論和納粹統治提出教義上的辯解；加入該運動的牧師和基督徒熱情地在教堂上懸掛納粹標誌，舉行各種儀式慶祝新教教會與第三帝國的合作關係。

一九三三年十一月十三日，德國人在公民投票中壓倒性地支持希特勒的第二天，「德國基督徒信仰運動」在柏林的體育館舉行盛大集會。其領導人米勒建議修訂聖經，使耶穌的教導「完全符合於國家社會主義的需要」。歷史學家桃樂絲．卑爾根（Doris Bergen）在《扭曲的十字架：第三帝國的德意志基督徒運動》一書中記載：「『德意志基督徒』

把基督教宣傳成猶太教的對頭，耶穌是反猶太的首腦，十字架則是與猶太人抗爭的象徵。」在紐倫堡的一次大型集會上，一幅希特勒的巨大畫像的標題中寫道：「太初有道。」有人將主禱文改成：「我們在紐倫堡的父希特勒，願人都尊你的名為聖，願第三帝國降臨……」

緊接著，納粹黨挾持民意，向教會施壓，要求教會通過「雅利安條款」，不准猶太基督徒參與被按立的事工。他們還提出「領袖原則」，宣稱希特勒是一個「德國先知」，有著與基督和使徒同等的權威；整本聖經應該在希特勒的教義和信念裡被重新解釋。

新教教會對此發起一定程度的反抗，尤其是「認信教會」（Confessing Church）的成立，讓納粹的如意算盤受挫。米勒等納粹官員悍然將路德宗牧師武爾姆和邁澤爾解職，此舉引發大規模的遊行示威，不少納粹黨內的知名人士也參與其中。希特勒等納粹領導人意識到宗教事務太過敏感，收回了對米勒等激進派的支持。這樣一來，納粹不得不放棄從內部整合福音教會，「德意志基督徒信仰運動」因而失敗。

納粹對天主教會的迫害引發更大反彈，因為天主教會具有更強大的組織體系，還有其全球性的網路，更得到梵蒂岡的教廷和教宗某種程度的支持。普遍而言，德國天主教會在反抗納粹上的力道比新教教會更大。一個引人矚目的事件是：郵政和交通部長、信仰堅定的天主教徒呂本納赫在一次授勛典禮上，不僅拒絕接受希特勒的勛章，還當面告訴希特勒，希望他停止迫害天主教徒。希特勒火冒三丈，一句話沒說就衝出了房間。呂本納赫立即被解除了職務。

梵蒂岡不曾為納粹迫害猶太人發聲，卻多多少少為德國天主教徒的險惡處境發聲。德國天主教會在全國十二個地點偷偷印刷教宗譴責納粹迫害教會的通諭，由小男孩們騎著單車或步行送到各個教區的神父手中。

因此，納粹對天主教會的迫害程度超過新教教會──新教教會勉強算是帝國的自己人，而天主教會在帝國內部從俾斯麥時代就一直被視為異己，納粹稱「天主教是我們種族健康軀體上的一顆膿瘡」，「天主教是腐化人民心靈的毒物」。

納粹成功地大大削弱了新教教會和天主教會在德國社會的權力和影響力，但無法將其斬草除根。納粹政權的激進派和一些低級官員一度試圖創造一個有吸引力的基督教的替代品，如此才能打敗教會。「有必要搞出來一種新的神祕主義，」早在一九三五年就有一份蓋世太保報告主

張，「這種神祕主義會比基督教宣傳更有效。基督教傳統晦暗不明。不要被其歷史悠久給欺騙了，裡面其實充滿了一段邪術。」

然而，希特勒等納粹高層領導清楚地意識到，不太可能將納粹主義變成一種新宗教，進而完全取代基督教。對希特勒而言，納粹主義與其說是宗教，還不如說是科學，納粹主義對來世、永生和靈魂不死等宗教必須解釋的問題隻字不提，它比馬克思主義離宗教更遠。希特勒在一九三八年九月六日的演講中說，「國家社會主義學說建立在現實基礎上，是冷靜清醒的。它有最好的科學知識支持，由最好的頭腦設計出來」。他接著強調說，納粹主義尊重自然規律，通過為人類利益服務來進一步效忠上帝。當然，希特勒所說的上帝已被高度抽象化且不具位格，根本不是聖經中充滿公義和慈愛並護佑人間的上帝。

◎力阻巨輪：《巴門宣言》、潘霍華與尼穆勒

一九三四年五月的最後三天，「牧師緊急聯盟」的一百三十九位神學家在巴門舉行宗教會議。他們發表了《巴門宣言》（Barmen Declaration），然後從中衍生出「認信教會」。

由瑞士人、喀爾文教派的神學家卡爾．巴特（Karl Barth）起草的《巴門宣言》，其宗旨是要聲張德國教會歷來的信仰，以聖經為根基，跟「德意志教會」提倡的歪理邪說畫清界限。《巴門宣言》表示，德國教會不在國家威權的轄制下，納粹控制下的「德意志教會」是異端，它背離了福音和信仰，將信仰的對象由上帝轉向國家主義與希特勒。巴特將宣言的文本直接寄給希特勒本人。隨後，巴特因拒絕向希特勒宣誓效忠，被迫辭去波恩大學教職，回到瑞士老家。

儘管是為了還擊一種特定的威脅而寫，《巴門宣言》卻成為當代關於政教關係的一項經典聲明。它尊重屬世政府的角色，同時保留對基督最終的忠誠，拒絕對聖經教訓妥協的嘗試。《巴門宣言》突破了路德神學中「兩個國度」之觀念，指出「上帝國」是完整無缺的：

> 我們堅拒錯謬教導，宣稱國家於其特定職責之上或以外，可以成為管治人類生活唯一與全部之權勢，從而成就教會的使命。

《巴門宣言》堅持基督信仰的核心是：「在聖經中所顯明給我們的耶穌基督，也是我們必須聆聽、生死相隨的上帝獨一的道。」有歷史學者認為，《巴門宣言》是「宗教改革以來所出現的最為重要的教會文獻」。

一九三七年八月，納粹政府正式頒布《希門拉法令》，規定所有認信教會的神學院均屬非法組織，勒令立即關閉；其神學考試亦屬違法，不受法律認可。據一九三八年官方統計，受納粹祕密警察逼害的「認信教會」成員達四千多人，被捕者八百多人。「認信教會」的牧師大部分都在「祕密警察」的嚴密監視下生活。「他們不得離開自己的城市……家中的電話被安裝了監聽器、所有信件都被人拆開。」一九四九年，前身為「認信教會」的德國福音教會發表了一份《殉難者手冊》，當中列出數十名被殺害的和死於集中營的認信教會的牧師和信徒的名單。

潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）是少數挺身而出的牧師和神學家之一。他深信，不願意為猶太人捨命的教會，不再是耶穌基督的教會。他指責教會沒有為受害者發出聲音，宣稱教會在耶穌基督最脆弱也最缺乏保護能力的弟兄姊妹之死亡上犯下了罪。一如以往，他遠在時代洪流前面。有些人覺得他這樣做是在自討苦吃，但當有人問他為何不先加入「德意志教會」，然後從內部對抗他們時，他的回答是他做不到：「如果你搭錯車的話，即使沿著車廂走道往相反的反向跑也沒有用。」

潘霍華不僅在教會內部發出反對納粹的聲音，還親身加入抵抗運動。他參與了暗殺希特勒的行動，以及將猶太人偷運出德國的計畫。他為此犧牲了生命，這就是做門徒的代價。他在上帝所指定的時間以上帝所指定的方式死去。如此深情地愛著基督的他，遵循主人的道路，死在他人的暴力之下。他會說，上帝給他享有「昂貴恩典」的榮幸。

在《追隨耶穌》一書中，潘霍華徹底放棄了路德的「兩國論」：

> 任何區分我的個人身分和公共責任的概念都可能與我的行為方式有關，和耶穌則完全無關。祂不止一次地表達過這種觀點。祂向拋棄一切跟隨祂的門徒宣揚這種觀點。無論是「私人行為」還是「官方職責」，都受耶穌的支配。耶穌的道包括這兩者，而且是整體的，不可分割的。

教會和基督教徒反抗納粹的方式各不相同。另一位反抗者是尼穆勒

牧師（Martin Niemoller），他在集中營裡倖存下來，一直活到一九八四年。

尼穆勒在一戰中是帝國海軍艦艇指揮官，立下過卓越戰功。他最初支持納粹政權，支持排猶政策，後來發現希特勒的目標是要摧毀教會，遂與納粹分道揚鑣，並成為巴門會議的組織者之一。不久，尼穆勒因在布道中公開反對納粹而被捕，法庭宣判他無罪，但希特勒親自下令將其投入集中營。他在集中營裡面見證了猶太囚犯的苦難，開始推翻早年的反猶主義觀點，認為猶太人應當和所有日耳曼人一樣，應當被平等對待。

尼穆勒在集中營中常常受到獄卒虐待，一名獄友回憶說：警衛讓尼穆勒牧師一蹲一跳，一邊看他跳，一邊打他，讓他動作再靈敏些。有一次他顯然是叫出了「上帝」兩個字，因為一個警衛吼道：「這隻蠢豬在叫他那骯髒上帝的名字，我倒想看看上帝能不能幫他出去。」

然而，尼穆勒在戰爭爆發後又自願報名重披戰袍，希望擔任潛艇艦隊指揮官。這個行動充分暴露德國人靈魂深處的雙重性，以及這個國家命運的根源──這個充滿大無畏精神和自信的人，與路德一樣，願意以生命來保衛其信念，他宣傳反納粹的理論，堅決拒絕向另一個似乎是上帝的人宣誓效忠。但就是這個人，卻願意在這面意味著褻瀆的、可恨的納粹旗幟下，潛入到大海中去，用魚雷襲擊德國的敵人，他能夠做到不效忠希特勒，卻不能做到不效忠德國。

戰後，尼穆勒成為代表德國新教教會懺悔的《斯圖加特悔罪書》的起草人之一。此後，他的思想急劇左傾，將昔日對德國國家的效忠轉向參與蘇聯操縱的「世界和平運動」。一九五二年，他訪問莫斯科；一九六六年，他獲得列寧和平獎；一九六七年，他訪問北越。他的經由反抗納粹而樹立的崇高聲譽被自己濫用了。戰後，德國乃至歐洲知識分子大都投靠左派意識形態，他們深受納粹死亡集中營的刺激，認為作為納粹的敵人的蘇聯或許代表著人類的正確方向，這是一種淺薄的非此即彼的思維方式──他們很快將被同樣殘暴的古拉格的真相所震撼。

與尼穆勒相似，英國歷史學家、左翼知識分子霍布斯邦青年時代在柏林目睹了威瑪共和國的崩潰和希特勒的興起，後半生以支持蘇聯來彰顯其反法西斯立場，「像我這樣的人其實只有一個選擇，」他回憶過去的時候說，「特別是對一個來到德國時感情上已經左傾的孩子來說，除了共產主義，還能選擇什麼呢？」

但是，對於德國來說，共產主義道路不是戰後的正確選擇──東德的道路在一九八九年可恥地失敗了，醜陋的柏林牆倒下了，東德人比西德人更加不幸，他們在一至三代人之間經歷了兩次國家及信念的坍塌。

歷史學家梅尼克認為，浩劫之後，德國的重建也意味著「在靈魂上必須重新加以安排」，德國的新生離不開「在幾千年的過程中，西方基督教在各民族的共同體的土壤上所成長起來的共同宗教財富，那就是對於一切的善都有其神聖的根源這一信仰，對於永恆、對於絕對的敬畏，要把握住虔誠的基督徒所稱為神之子的靈魂，承認良心是『我們到的生涯中的太陽』」。如此，新時代的德國人才能「超越人性中感官的低級基礎，並朝著出自永恆而遠遠擺脫了血統和種族的那種道德律前進」。

◎未完成的轉型正義，未完成的身分定義

戰後，德國分裂為東西兩個部分，西德重建威瑪共和國的民主和憲政，東德則成為蘇聯的衛星國。除了極少數的反抗者：潘霍華，二十四歲的慕尼克大學醫學生漢斯．紹爾（Hans Scholl）和他二十二歲的妹妹蘇菲（Sophie）以及二十四歲的克里斯多夫．普羅布斯特（Christoph Probst）共同組織的「白玫瑰」運動，以及刺殺希特勒的德國國防軍總參謀部的副官、陸軍上校克勞斯．馮．史陶芬堡（Claus von Stauffenberg）等人之外，絕大多數的德國人都是「希特勒的自願行刑者」。

美國猶太裔記者米爾頓．邁耶（Milton Mayer）在威瑪共和國的末期深入德國訪問，與當地的德國家庭共同生活了長達十年之久，結識了十個支持納粹的德國朋友，他嘗試從這些人身上找到「正派人」如何且為何成為納粹的答案。他發現，納粹主義不僅是一種政治體制或意識形態，更是一種十分適合一戰後德國人氣質和心態的世界觀。納粹征服了偉大的和平庸的德國人的心靈，也壓垮了他們。他進而指出德國的去納粹化和轉型正義的艱巨性：「在任何情況下，對德國人進行治療，都不會是沒有代價的，也不會有任何處方能夠確保治癒。」在德國問題再次成為歐洲和歐盟的核心的當下，這樣的觀察和結論並未過時。

美英法占領當局本來要對西德全面去納粹化，但冷戰的爆發使這一過程被迫中斷。西德的民主化和美國化遠不如日本：日本是由美軍單獨占領，儼然是「日本總督」的麥克阿瑟（Douglas MacArthur）戰功卓

著，而且是堅定的保守主義者，遵循其清教徒觀念秩序對日本做出大刀闊斧的改變；西德由美、英、法分別占領，各國占領區的政策並不統一，且缺乏麥克阿瑟式的靈魂人物，加之蘇聯的威脅近在咫尺，安全問題迫在眉睫，使得除垢工作虎頭蛇尾。

一九四六年，美國占領當局釋放了被關押在巴本豪森−達姆施塔特戰俘營的德國戰俘，美國陸軍部在大門上貼出一份公告：「無論是黨衛軍成員舒爾茨還是下士米勒，在你們跨出這道大門之時，你們的步伐會把你們引向自由。遺留在你們身後的是數月和數年的奴隸般的屈從、數年的殺戮和數年間人的個性遭受難以置信的羞辱。……你們不要自責。你們受到了蒙騙，盲目追隨了錯誤教義的呼召。自現在開始，你們在家庭圈子中的生活，能夠展現出自由的和泰然自若的情態。」這份文稿是典型的美國式的樂觀主義和理想主義。

然而，現實並非如此。在一九四六年，美國管制區百分之五十七的民眾對轉型正義工作表示滿意；到了一九四九年，滿意度只剩下百分之十七。原本接受美國委託執行海德堡大學去納粹化工作的哲學家雅斯培（Karl Jaspers），因為看到轉型正義理想無法實現，失望地離去，轉往瑞士巴塞爾大學任教。雅斯培的離去，成為終戰之後，原來在納粹時期耿直堅忍地以「德國良心」留在德國家鄉，此時反而黯然離開的著名例子。而海德格、施密特（Carl Schmitt）等納粹御用學者，很快復出並在學術界享有崇高地位。

德國自以為其轉型正義優於日本──第一位社民黨總理勃蘭特（Willy Brandt）在華沙在納粹屠殺受難者紀念碑前下跪，德國政府拿出巨款來賠償以猶太人為主的受難者群體。伊恩．布魯瑪（Ian Buruma）的著作大大強化了這一觀點，他發現德國知識分子特別討厭日本，他們認為：「我們德國人是歐洲基督教文明的一員，講究實事求是，因此老老實實地承認我們對外侵略的歷史。可是日本人則不同，他們以所謂的『東洋文明』為由，不想承認錯誤，這難道不是軍國主義思想的體現嗎？」但這件皇帝的新衣經不起推敲。日本記者三好範英反駁說，德國為了要平衡納粹犯下的不可饒恕的「唯一的惡」，對歷史採取斷然二分的態度，以全然的否定來顯示對自己過去的「克服」。由此，所謂「以罪為傲」讓德國在戰後重新站到世界舞台的中央。而且通過和日本的比較，產生某種道德優越感，日本成了德國重新做人的道德對照組──德國台面上人物屢屢公開批評日本戰後對待歷史的態度，但這恰恰

是一種「扭曲的民族主義式的自豪表現」。

柏林牆倒塌、兩德統一之後，聯邦德國成為歐洲第一大國，靜悄悄地成為歐盟領頭羊。德國通過加入歐元、歐洲單一市場、追求「歐洲一體化」、輸出福利國家概念等政治經濟手段，逐漸實現其野心。在可預見的一段時期內，德國難以擁有昔日的軍事力量，但它對東歐一帶將持續保有地緣政治的野心──歐盟東擴最大的受益者是德國，德國得以掌控大部分東歐與巴爾幹半島地區。

在德國長期執政的梅克爾（Angela Merkel），其觀念秩序在東德共產黨時代就已定型。梅克爾所在的基督教民主聯盟被視為中間偏右，但梅克爾本人比社民黨更左──那些特別標明為基督教政黨的，往往是沒有基督信仰甚至敵基督的政治力量。梅克爾並不珍惜德國和歐洲的基督教傳統，敞開大門接納百萬穆斯林難民，大大稀釋德國的基督教傳統。

德國的命運與歐盟糾纏在一起。歐盟體制是帶有德國烙印的官僚政治產物，是個超越現有國家實體的跨國管理機構，它並不民主，其官僚機構不需要對歐盟選民負責。歐盟不可能通過體制改革走向民主，嚴重官僚化且腐敗，如同一個擴大版的普魯士模式。歐盟的困境也是德國的困境。

在美中進入新冷戰的國際格局之下，梅克爾政府堅持與中國結盟，儼然要「脫歐入中」。美國與中國的衝突烈度，將超過冷戰時代的美蘇對峙。全球所有國家都必須選邊站。如果德國選擇站在中國一邊，那將是兩次世界大戰之後德國第三次選錯邊。

近年來，在一個眾所周知的「民族品牌」指數排行榜上，德國位列第二位，僅次於美國。然而，「何為德國」的答案仍眾說紛紜，遠不如「何為美國」清清楚楚。德國哲學家哈伯馬斯提出「憲法愛國主義」的身分認同，但若完全拋棄歷史、民族和宗教信仰，憲法何以成為效忠對象？戰後，德國新教和天主教都日漸衰微，甚至比在嚴酷壓迫下的納粹統治時代的影響力還要小。在德國乃至整個歐洲那些飽經滄桑仍金碧輝煌的大教堂中，除了少許白髮蒼蒼的老人，就是蜂擁而至的亞洲遊客。

德國和歐洲的知識分子是最反對宗教（基督教）的一群人，他們認為，德國和歐洲的身分不能建立在基督教基礎上，因為德國和歐洲國家正變得越來越世俗化，大部分還成了擁有多元化宗教信仰的社會。英國學者斯蒂芬．葛霖認為，如果說存在一個與現代歐洲的宗教意識平行的東西，這種東西既不是基督教世界的統一，也不是神聖羅馬帝國宗教改

革後奉行的「在誰的地盤，信誰的宗教」，它更類似於歷史學家吉朋對羅馬帝國晚期宗教生活的描述──「對於人民而言，所有宗教都一樣真實；對於哲學家而言，所有宗教都一樣虛假；對於政府而言，所有宗教都一樣有用。」然而，這些自由派（左翼）知識分子無法解決的悖論是：如果抽去作為「屋角石」的基督教及其觀念秩序，「普世價值」還能剩下什麼？法國式的啟蒙主義能夠定義德國何以成為德國嗎？「普世價值」既然是「普世」的，又如何成為德國及歐洲的身分認同和核心價值？無法準確定義何謂「歐洲文明」的歐盟憲法的難產，絲毫不足為怪。

第五節　「在我的結束時是我的開始」：他們從德語世界流亡美國

詩人和保守主義思想家艾略特（T. S. Eliot）說過：「我們必須寂靜前行，進入另一種炙熱。為了更深入的聯合，更緊密的團契，越過黑暗的寒冷和空寂的荒蕪，越過驚濤駭浪，狂風怒號，海燕和海豚的浩淼大海。在我的結束時是我的開始。」（《四重奏》）這段話可用以形容那些逃離納粹魔爪、堅持思想文化創造的人們的人生。

納粹暴政唯一的「正面後果」是，大批德語世界的優秀人物流亡異國他鄉，其思想文化創造在別國（尤其是大西洋彼岸的美國）開花結果、生根發芽。

一九四〇年五月，在成為美國公民之前四年，湯瑪斯．曼（Thomas Mann）在NBC的廣播中驕傲地宣稱「我是美國人」──不是國籍的意義上，而是文化、價值和觀念秩序的意義上。他不僅希望成為美國公民，更希望被人看作是美國的愛國者。他寫道，他希望整個世界遲早會「美國化」，這種「美國化」是在「某種基本的道德意義上」，而且「華盛頓和平」會在全世界成為風尚。他指出，道德混亂已經將歐洲大陸的國家推向災難的邊緣，面對這種情況，為道德賦予清晰的規則，並使得這些規則在世界範圍內取得勝利，是抵制災難、恢復健康狀態的最佳藥方。他比大部分在美國出生、在美國長大的美國人更熱愛美國、對美國的自由和秩序更有信心。

美國當代保守主義的復興，離不開這群為逃避納粹政權的迫害、從

德國和奧地利移居美國的流亡者。儘管德語國家的現代化走入歧途，德語文化圈主流的觀念秩序與英語文化圈截然不同，但宗教改革的種子——新教信仰及其觀念秩序——仍然在德語區的某些地方和社群生根發芽，離開德語國家的移民更讓其觀念秩序在移居地大放異彩，為美國秩序的穩固作出重要貢獻。

就德語知識界而言，並不全是投靠納粹的施密特或支持共產黨的布萊希特（Bertolt Brecht）那樣的敗德者，流亡者中的傑出人物諸如米塞斯（Ludwig von Mises）、海耶克、沃格林、列奧．施特勞斯（Leo Strauss）等人，一生與法西斯主義和共產主義這兩種二十世紀敵基督的意識形態和政治力量鬥爭。美國成了他們後半生的「第二戰場」。他們通過艱苦卓絕、孜孜不倦的著述和講學，形成學派和思潮，豐富和活化了美國的保守主義傳統。美國政治學家納什指出：

> 二十世紀三〇年代來自中歐的知識分子「遷移大浪潮」是我們時代知識分子史上一個重大事件。同樣，奧地利學派分散地移居英美也是美國保守主義歷史上的重要篇章。

◎米塞斯：不要向邪惡低頭，鼓起勇氣，繼續與之對抗

在奧地利經濟學派的大師當中，米塞斯是最後一個離開歐洲的。當納粹占領法國之後，早已移居日內瓦的米塞斯意識到歐洲不再安全，匆匆啟程抵達美國。

那時，米塞斯已五十九歲，美國沒有人知道他。在新大陸，他是一名孤獨的戰士，真理在握，卻不合時宜。他是堅定不移的反社會主義者和反干預主義者，在其論著中駁斥德國歷史學派、幼稚的馬克思主義者，鼓吹自由市場經濟。而當時美國學術界對自由市場經濟的熱情降到最低點，凱因斯主義大行其道，認為社會主義在技術上是可行的，還可能改良資本主義，因此把米塞斯排除在主流學術圈之外。

米塞斯生於奧匈帝國蘭堡（今烏克蘭利沃夫）的富裕猶太人家庭，在維也納大學取得博士學位，成為奧地利總理恩格爾伯特．陶爾斐斯（Engelbert Dollfuss）倚重的經濟顧問，被譽為「奧地利經濟學派的院長」。

第二次世界大戰爆發前，米塞斯即高聲譴責西方國家對德義法西斯

的綏靖政策，「兩次世界大戰之間英國政策之荒謬怎麼說都不為過。英國人真是不可救藥」。[8]他指出，西方國家對法西斯的期待超出「作為對抗共產主義的權宜之計」的範圍是一個致命的錯誤。

與此同時，米塞斯竭力反駁另一種極權主義——蘇聯共產主義。他認為，二戰中西方為對抗法西斯主義而與蘇聯結盟，是另一種錯誤。他從未對蘇聯有過好感，當一戰之後經濟凋敝的德國和奧地利出現左派革命之際，他冷靜地評論說：「布爾什維克主義不出幾天就會把維也納拖入饑荒和恐怖。」他從經濟學角度指出，離開外在的市場經濟體，社會主義將無法形成有效的價格體系，社會主義必定失敗：

> 所有人都會同意，在蘇維埃政權下對於俄國問題的唯一確定事實是：俄國民眾的生活標準要大大低於生活在像美國這樣一個被普遍看作是資本主義典範國家的民眾。如果我們把蘇維埃政權當作一個實驗，我們將不得不說這個實驗已經清晰地證明了資本主義的優越性和社會主義的無能。

蘇聯崩潰以後，這種比較成為眾所周知的常識。但在蘇聯勢力如日中天之際，堅持說出此種政治不正確的真相，需要「雖千萬人，吾往矣」的勇氣。

一九四四年，米塞斯出版了兩本書——《權力無限的政府》和《官僚政治》，使美國古典自由主義者大大受惠。兩本書含有同一主題：反對一切形式的政府干預。他指出，中央集權下的經濟統制是「現代世界上極大而又普遍的罪惡」。他對美國古典自由主義早期復興的最大貢獻是在一九四九年出版的巨著《人的行為》，有書評家稱之為「資本主義的宣言」、「對自由放任主義不加掩飾的、毫無保留的辯護」。

在此基礎上，米塞斯對福利國家模式做出嚴厲批判：「福利國家僅僅是將市場經濟一步一步地轉變為社會主義的手段……直至所有的經濟自由都喪失殆盡，最終出現的是一個全面的計畫體制。……政府的首要功能不是建立福利制度，而是保護私有財產。」今天的聯邦德國乃至整個歐盟仍以福利制度為政策核心，而福利制度是俾斯麥和希特勒的遺產。納粹統治促成全民汽車化的第一步，它引入當時聞所未聞的休假概念，使休息日數量增加一倍，並發展今天人們所熟悉的大眾旅遊。今天歐盟的農業配給制度、道路交通規則、兒童補助制度、稅率等制以及自

然保護的基礎都源於那個時代。歐盟對此諱莫如深。米塞斯的警告並未過時：倘若「福利國家仍然是社會平衡及國家控制的堡壘」，那麼崇尚大政府和福利國家模式的德國和歐盟並未實現自由與公正。

米塞斯對「左派」和「右派」的定義迥異於流行的政治學教科書，他指出：

> 一般人對於政治術語的使用是相當無知的。什麼叫做「左派」而什麼又是「右派」？為什麼希特勒會是「右」，而史達林會是「左」？誰是「反動派」和誰是「革新派」？對抗一個愚蠢的政策絕不應該被譴責，而推行會導致大混亂的「革新」絕非可取的行為。任何東西並不會因為它是新出現的、激進的和時尚的就會被接受。「正統」的原則如果真的正統那也絕非邪惡。究竟是誰在反對勞工？是美國的那些資本家嗎？還是那些企圖將勞工地位降至和俄國一樣水平的人？誰才是「民族主義」？是那些希望保持國家獨立的人？還是那些企圖將自己國家置於納粹魔爪之下的人？

二十世紀人類的兩大災難是共產主義和法西斯主義。米塞斯如同舊約中的先知，預見到這兩場災難。他堅信，與「不幸的事實」作鬥爭只有一種辦法，就是絕不放鬆「對真理的追求」。唯有觀念才能打敗觀念，最激烈的鬥爭乃是觀念與觀念的對決──「經濟知識的本體，是人類文明結構中的基本因素；它是現代工業化和最近一兩百年當中，所有道德的、知識的、技術的和醫療的成就所憑藉的基礎。」米塞斯和奧地利經濟學派其他學者們一起，努力開創出一條經濟解釋的新路──自發秩序是人類行為的產物，但它不是人類有意識設計的產物，而是大量個人有目的的行為的無意圖結果。如海耶克所說，對市場恰當的觀點不是它為何失敗，而是它何以成功；如彌爾頓．傅利曼所說，像「奧地利學派經濟學」這樣的事物並不存在，有的只是好的經濟學和懷的經濟學。米塞斯將包括「好的經濟學」在內的真理的新枝嫁接到美國國父們開創的「秩序、正義與自由」傳統之中，幫助美國避免步入歐洲之覆轍。

米塞斯相信他的工作對於保持人類文明至關重要，他正是以這樣的信心挺過兩次世界大戰和漫長的冷戰：

面對不可避免的巨大災難，人們將會怎樣生活？這是一個關乎性情的問題。我還在讀中學的時候，按照慣例，選擇了維吉爾的一句詩作為我的座右銘：不要向邪惡低頭，鼓起勇氣，繼續與之對抗。在戰爭時期那些最黑暗的時刻，我回想起這句詩。我曾經一次又一次地陷入絕境，面對那種處境，理性的深思熟慮完全無濟於事；可是接著，意想不到的事情發生了，救贖隨之降臨。甚至現在我也沒有失去勇氣。

◎海耶克：如何避免通往奴役之路？

米塞斯的衣缽傳人是海耶克，海耶克堅持古典自由主義、個人主義、自由市場資本主義，反對社會主義、極權主義、凱因斯主義和集體主義。一九九一年，美國總統布希（George H. W. Bush）頒給海耶克美國總統自由勛章，以表揚他「終身的高瞻遠矚」，這是美國政府頒發給平民的最高榮譽。

海耶克生於維也納一個知識分子家庭，一戰中被徵召入伍。他回憶說：「讓我決定成為學者的最關鍵因素是第一次世界大戰，那場戰爭讓我開始重視政治結構的問題。」在讀過米塞斯的《社會主義》一書後，他轉向古典自由主義。

一九三一年，海耶克前往倫敦政治經濟學院任教，並在一九三八年成為英國公民，此後終身保有英國公民身分。一九五〇年，他搬到美國，後半生的學術成就都在美國取得。

一九三二年，海耶克與凱因斯（John Maynard Keynes）在《泰晤士報》上展開一場激烈辯論。兩人關鍵的分歧是對於市場干預的態度：凱因斯對之持正面肯定態度，認為政府的干預能在市場中扮演重要角色，可減少不穩定性，克服經濟危機；海耶克認為，計畫經濟是一條通往奴役之路。當時西方的經濟、文化和政治思潮都站在凱因斯那邊，凱因斯贏得了當下，海耶克則贏得了未來──「作為一個對短期經濟需求敏感的『狐狸』，凱因斯成功地影響了美國乃至世界重要工業國家的經濟政策；而作為一個對長程經濟走向有洞察力的『刺猬』，海耶克則從根本上捍衛了自由市場制度的核心。」

海耶克不認同當時英國學術界普遍將法西斯主義視為是「社會主義的反動運動」，而認為法西斯主義是「前一時期社會主義趨勢的必然結

果」，「共產主義俄國和民族社會主義德國內部制度許多令人憎惡的特點具有相似性」。在二戰方酣期間，海耶克出版了《通往奴役之路》一書，這本書的名稱靈感來自於托克維爾著作裡「通往奴役的道路」一詞。該書一出版便成為為最熱門的暢銷書，由於戰期紙張限制配給，在書店上架很快被一掃而空，成為一本「得不到的書」。芝加哥大學緊接著出版此書，比在英國更受歡迎，經濟學家瓦特．布拉克稱該書是「對中央計畫的宣戰書」。

海耶克主張，社會主義一定會有中央的經濟計畫，它最終將導致極權主義，因為被賦予強大經濟控制的權力的政府必然擁有控制全部社會生活的權力：「現在難能有人還記得，社會主義從一開始便直截了當地具有獨裁主義性質。……論及自由之處，社會主義的奠基者們毫不掩飾他們的意圖。自由思想，在他們看來是十九世紀社會的罪惡之源，而現代計畫者中第一人聖西門甚至預告，對那些不服從他所擬議的計畫委員會的人，要『像牲畜一樣來對待』。」

海耶克憂心忡忡地看到，近百年來德國思想發展的最重要特點為「科學家們鼓吹將社會『科學地』組織起來」，這一特色如今在各英語國家差不多以同樣形式出現：

> 凡是熟悉歐洲大陸主要國家過去二十五年歷史的人，如果研究一下目前致力於建立一個「有計畫的社會」的英國工黨的新綱領，定會感到極端沮喪。這個為了反對「任何恢復傳統的不列顛的企圖」而提出的方案，不但在整體輪廓上，而且也在細節上，甚至於在措辭上，都同二十五年前支配德國輿論的社會主義夢想沒有絲毫區別。

這是當今時代最讓人痛心的一幕—民主運動支持一種一定會導致民主毀滅的政策。幸運的是，英國和美國的勞工並未跟隨左派吹笛人翩翩起舞。英國人選擇了柴契爾夫人，美國人選擇了雷根。

一九七五年二月，柴契爾夫人被選為英國保守黨領導人，不久親自向海耶克請教經濟政策。同年夏天，柴契爾夫人造訪「保守黨研究部」，當時一個研究員主張避免極左和極右的「中間道路」是最適合保守黨的路線，在他還沒講完之前，柴契爾夫人打斷他，從公事包裡拿出一本《自由秩序原理》，高舉此書讓大家看見。「這本書」，她堅定的

說道，「就是我們所相信的」，並且重重的將書敲擊講桌上。雷根也將海耶克列為影響其政治哲學最重要的兩三個人之一，曾邀請海耶克到白宮面談。

彌爾頓．傅利曼指出：「世界上再沒有人如同海耶克一般，對鐵幕裡的知識分子產生如此龐大的影響。他的書的翻譯本在那些國家的黑市被廣泛流傳和閱讀，最後形成了導致蘇聯解體的公眾輿論環境。」捷克共和國前總統瓦茨拉夫．克勞斯（Václav Klaus）回憶說：「我二十五歲時正攻讀經濟學的博士學位，也因此被允許在義大利的拿坡里待了六個月。那段時間我讀了許多西方的經濟學教科書，也讀了海耶克等人的著作。當我回到捷克斯洛伐克時，我已經開始了解市場的原則。」

海耶克對「保守派」這個概念有不同的理解。他寫過一篇名為《為什麼我不是保守派？》的文章，他的批評針對歐洲風格的保守主義，即長期以來基於社會穩定和傳統價值理由而反對資本主義的意識形態。海耶克自認為是古典自由主義者，但他注意到在美國不可能以「自由派」一詞自稱，這個詞早已因羅斯福新政而被大眾與社會自由主義混淆。因此，他通常被描述為「自由意志主義者」，不過他本人更傾向於自稱為「老輝格」（Old Whig）□□「我已經變成一個伯克派的輝格黨員了。」

儘管如此，仍有一些保守派認為海耶克的哲學思想毫無疑問屬於當代英美保守主義傳統。英國政策分析家馬德森．皮里（Madsen Pirie）寫過一篇標題為《為什麼海耶克是保守派？》的文章，認為保守派並不是反對改變，而是如海耶克一般，只是反對那些通過政治權力施加本身願景到他人身上以藉此改變社會秩序的人，保守派只是希望讓市場運作得更為順利，讓市場有空間可以自由的改變和發展，所以他主張海耶克也是保守派。

◎沃格林：憑著遵守法律、風俗和自然情感，我們過著一種不固執己見的生活

即便生活在世積亂離、風衰俗怨的二十世紀，作為流亡者的埃里克．沃格林（Eric Voegelin）仍是一位「從未失去勇氣」的思想家。

沃格林出生於科隆，少年時代全家移居維也納。在其步入學術界初期，即一九三三年至一九三八年間，連續出版四本批判納粹的著作。一

九三〇年代初，一位信奉納粹主義的年輕人在一場辯論之後含著眼淚對他說：「我們一旦掌權，非殺了你不可。」對此，沃格林深信不疑，他從不掩飾對納粹的強烈反感：「我不是一名共產主義者，我更不會是一名國家社會主義者。」

沃格林對納粹強有力的批判，使他不僅被納粹視為政治上不可靠，而且被視為猶太人。在印刷品上，其名字後括弧中被標以「猶太人」——其實他是如假包換的日耳曼人。他曾與一名同事、日耳曼法學教授交談，對方說，「有一個普遍的假設，你是一個猶太人」。沃格林問對方理由是什麼，對方居然說：「我們的人民不會像你這麼聰明。」聽罷，沃格林匆忙離開，「因為我已經難以抑制住興奮的爆發」。

一九三八年，德國吞併奧地利，沃格林被大學解除教職。為了避免被蓋世太保逮捕，他在瑞士短暫逗留後抵達美國。一九四四年，他入籍成為美國公民。

一開始，沃格林在美國東岸教書和生活。但他很快發現，東岸菁英大學的師生受到馬克思主義的強烈影響，這一環境與國家社會主義環境可謂半斤八兩。他發誓與那些從歐洲逃到美國的極端派一刀兩斷，他想成為一個美國人，成為沒有避難團體一員印記的政治科學家。於是，他的後半生躲在中部和南部幾所不知名的大學任教和著述，卻讓每一所常春藤大學都無法漠視其存在。

沃格林一生皆致力於研究二十世紀的政治暴力和極權主義，「給邪惡勢力定位並識別它們的本質」，這一努力相關於政治、歷史或哲學。根據沃格林的世界觀，他「指責對基督教的惡劣的烏托邦式解讀，因為會導致像納粹主義和共產主義這樣的極權主義運動」。他在《政治性宗教》一書中將極權主義意識形態看作是一種政治性宗教，兩者在結構上具有相似性：「必須對國家社會主義做宗教上的思考……要抵抗一個不只是倫理上邪惡而且是宗教上邪惡的魔鬼本質，只能依靠同樣強有力的、宗教性的善的力量。僅憑倫理和人性無法與撒旦的力量作鬥爭。」

一九五二年，沃格林發表了戰後右翼知識分子最重要的著作之一《新政治學》。該書的主題是：「現代性的本質都是諾斯替主義的產物。」諾斯替主義是在基督教早期威脅正統基督教的一個異端派別。西方極權主義的出現，是西方世界發生精神危機的結果，這種精神危機就是諾斯替主義的復興。沃格林在思想史（觀念史）上最突出的貢獻，是如同考古學家一樣發現諾斯替主義是現代性的本質，進而深刻解釋了啟

蒙運動之後諾斯替主義在西方思想中的死灰復燃。諾斯替主義認為，人能夠通過知識和理念改變世界；近代的啟蒙主義進一步認為，以人的理性為本，可實現烏托邦理想。極權主義源於極端世俗化，在啟蒙運動期間，這種極端世俗化橫掃知識世界，其標誌就是「上帝之斬首」，拒絕把超越的終極實在作為歷史中的秩序之源和存在根基。

沃格林否定了由靈知主義主導的各種現代性模式。他給靈知主義所下的定義是：「所謂靈知運動指的是諸如進步主義、實證主義、馬克思主義、心理分析、法西斯主義、以及民族社會主義之內的社會運動。」與西方文明的正統—基督教—相比，這一切都是「人造宗教」，人類膜拜「人造宗教」的後果就是：隨著謀殺上帝之後產生的不是超人，而是謀殺人；在靈知理論家謀殺上帝之後，接著就是革命實踐者開始殺人：

> 不容置疑的是，自由主義向共產主義的過渡有著內在的一致性和誠實性；如果我們把自由主義理解為主張對人和社會的內在性拯救，那麼共產主義顯然不過是自由主義最激進的表達方式。

沃格林稱哲學家為靈魂的醫生，他對法西斯主義和共產主義的症候都作出準確診斷：希特勒患的不是神經病，也不是心理病，亦不是精神病，而是靈性病；馬克思也是靈性疾病的患者，馬克思相信人的自我神話和自我拯救，這是自我欺騙。

沃格林是基督教文明的捍衛者，與美國保守主義之父柯克一樣重視「秩序」，反對革命思想。他被人稱為「秩序哲學家」，後人為他寫的一本傳記即名為《沃格林：秩序的復興》。他相信，就生活實踐而言，懷疑論者必然返回到一種簡單的保守主義：「憑著遵守法律、風俗和自然情感，我們過著一種不固執己見的生活。」這是一種秩序之下的自由生活，也就是清教徒強調的「有序的自由」—這個概念在清教徒領袖溫斯羅普的布道中多次出現。

法國大革命強調的價值次序是「自由、平等與博愛」，而以沃格林為代表的英美保守主義所強調的則是「秩序、公義和自由」—此三者的次序不能改變。若不承認上帝所設立的客觀、超驗、普世性的秩序，公義何在？假如沒有上帝所啟示的客觀、超驗、普世性的律法，自由就是隨心所欲、無法無天，迅速墮落為暴政。

有了完整而堅實的觀念秩序，就能對現實政治作出清晰而深刻的洞見。沃格林並非蘇聯問題專家，但一九七三年他在愛爾蘭都柏林的演講中預測說：「十年之內，蘇聯將從內部崩潰。」他比那些觀念秩序破碎的蘇聯問題專家更切中肯綮，他穿透蘇聯這個依靠「人造宗教」構建的政權的本質及終局。作為帝國的蘇聯，掙扎著苟延殘喘到一九九一年宣告解體，比沃格林預測的時間只晚了八年，但其「內部崩潰」從七〇年代末、八〇年代初就開始了。

沃格林用其思想和著述回報美國對他的庇護。他堅信，擁有成熟的民主政治的英國和美國是當代最強大的國家，又在它們的制度性秩序中最有效地保存著代表性真理——

> 但這將要求我們竭盡全力去壓制諾斯替派的腐敗，恢復文明力量，為的是把這微弱的光點燃為火焰。在當前，命運還僵持著。

美國的文明和秩序必須有人奮起捍衛，否則大洪水一來，人人都面臨滅頂之災。

◎列奧．施特勞斯：給西方文明加一道保險

列奧．施特勞斯，一九三七年來到美國的一名一文不名的德國猶太人，一位普通的《聖經》學者，一位有見地的歷史學家，一位柏拉圖的崇拜者，怎麼會成為美國共和黨起決定作用的思想源泉？

自由派學者馬克．里拉（Mark Lilla）大膽推斷，施特勞斯「對美國政府影響巨大」，稱之為新保守主義的共和黨的「思想教父」。施特勞斯本人隱身書齋、遠離塵囂，其身後的「施特勞斯學派」卻生產出一個蕩氣迴腸的「美利堅的故事」。其學生艾倫．布魯姆（Allan Bloom）的《美國精神的封閉》被視為老師艱深著作的「普及版」——雷根總統對該書讚不絕口，奉之為國家政策的指南針。[9]

當布魯姆談及「世界歷史的美國時刻」時，似乎預見了今天新保守主義的雄辯之言。布魯姆認為，要成就這一時刻，就需要美國與歐洲思想源流畫清界限，尤其要抵制德國傳統（德國的現代性）。布魯姆期望將美國精神與不朽的古希臘羅馬思想重新結合，並且警告美國人不要繼

續在德國的影響下發展，因為德國思想顯然是對任何關於善與惡的嚴肅思考的終結—施特勞斯顯然讚同這個觀點，他傾向於認為一個真正的哲人應當是一個心懷善良意志的人，而追隨納粹的海德格雖然是「當今在世的最有實力的人物」，卻是「一個卑劣的傢伙」。

美國的觀念秩序是希臘精神和希伯來精神在北美新大陸衝突及融會貫通的結果。對於施特勞斯而言，其思想的核心是對神學一政治問題的反思，他的思想是在對耶路撒冷和雅典之間衝突的反思中達到頂峰的。這一衝突就是聖經與希臘哲學之間的衝突。施特勞斯主張回歸古代自然權利以便保護自由社會免遭相對主義、激進歷史主義以及虛無主義之誘拐。

施特勞斯在一九五三年出版的《自然權利和歷史》一書中，懷疑人的理性，強調傳統的重要性。他認為，理性是軟弱無力、變化多端的。人越相信理性，就愈走向虛無主義，「當代拋棄了天賦權利（即自然法）導致了虛無主義」。他告誡說，人們要注意相對主義、懷疑主義和自由主義的懷疑論所產生的後果。他對「價值無涉的」或「倫理中立的」實證主義的社會科學提出尖銳批判，強調人應當獻身於一種，也是唯一的一種價值—真理。既然公民社會的目的必然承擔著評判公民社會的標準這一功能，那麼做好公民的含義完全取決於政制—希特勒治下的好公民在其他任何地方都將是壞公民。他堅信，傳統應在政治生活中起主要作用，而現代的解決方案—從馬基維利到盧梭、黑格爾和尼采，無一例外必然導向「無情的毀滅」。

神學-政治問題第一層面關係到現代自由社會中的猶太人問題。施特勞斯從德裔猶太人轉變為美籍猶太人，猶太人這一超過國籍的族裔、信仰和文化認同始終不變。他對「美國文明」或「美國秩序」的評價，離不開美國如何處理與以色列的關係。一九五六年，施特勞斯在《國家評論》雜誌上發表一篇為以色列辯護的文章，呼應此前在《我們為什麼仍然是猶太人？》中的宣告—他說的猶太人，不單單是一個民族，更是一種文明。他發現，這本總體上傾向保守主義的雜誌，其撰稿人全都無條件地反對以色列。因此，他力排眾議地指出，美國的保守派出於以下原因應當支持以色列這個年輕的國家：首先，這個國家通過西方的方式來教育那些來自東方的移民；其次，「英雄般的節儉」作為以色列的國家精神—為接近聖經所描繪的古代所支撐—這與保守主義所激賞的古代遺產不謀而合；第三，猶太人是比社會主義者更加超前的西方拓荒者，

他們在荒漠中開出江河。[10]

施特勞斯的標誌性思想乃「返回古典」，在他看來，古典的特徵是高貴的樸素和寧靜的偉大，「古典哲人用一種清新而直接的眼光看待政治事物，這種清新和直接始終無與倫比」。所以，其著作不是「六經注我」，而是「我注六經」。施特勞斯重返古希臘的思想對戰後美國傳統主義的復興產生了重大影響。他相信，現代思想與相隨而來的相對主義和虛無主義暗中破壞政治健全，影響哲學的可能性。他既認識到自由民主價值的優勢，也意識到其劣勢。從表面上看，對現代性持否定態度的施特勞斯，不太可能去認可美國這麼一個現代國度；他卻在總體上認可美國，因為美國是一個建立在清教徒思想和洛克的政治哲學，即第一波現代性思潮上的國度。這就決定了在施特勞斯的思想體系中，美國優於進一步加深現代性危機的第二波和第三波現代性思潮及其所代表的國家——即二戰中美國的對手法西斯德國、日本和冷戰中美國的對手蘇聯及整個社會主義陣營。

離開德國之後，施特勞斯一輩子都沒有回去過，這一事實即已表明他與德國現代精神的決裂。他在《自然權利與歷史》一書中，批判歷史主義而維護自然法。歷史固然像「一個白癡講述的故事」，但維持不變的乃是自然與人性、真理與正義。千百年來，人類遵循著一些普遍性的規範，如「節制、渴望和平、樂於幫助自己的鄰人、願意做出妥協、自由和人道」，這些規範既構成自然法的核心，也構成基督教倫理的核心。施特勞斯敏銳地發現，美國人和德國人對自然權利的看法是截然相反的：美國認為，「人權的自然的和神聖的基礎……對於所有的美國人而言是自明的」。而在德國，「自然權利」和「人道」這樣的術語「已經變得幾乎是不可理喻……完全喪失了它們原來的活力和色彩」，德國拋棄了自然權利觀念，創造了歷史意識，最終導向了漫無節制的相對主義。

施特勞斯在批判德國現代性的同時，引領美國知識界返回兩希文明（希臘和希伯來）的源頭：

> 承認西方文明有兩個相互衝突的根源，這觀點乍看起來非常令人困窘。然而，意識到這一點，又能給西方文明加一道保險，使西方文明得到安慰。西方文明的生活處於兩套規範體系之間，處於一種根本的張力中。因此，沒有任何內在於西方文

明本身、內在於其根本構造的理由容我們放棄生活。但只有我們過那種生活，亦即以那種衝突為生活，這種令人安慰的想法才能得到論證。

無論在經濟學領域，還是在政治哲學及神學領域，米塞斯、海耶克、沃格林和施特勞斯等德語世界的知識分子，繼承、豐富和發展了美國的保守主義傳統。這群德國流亡者在美國的思想探索和成果，是否有一天能反饋回德國？這比他們的「肉身回歸」更加重要──這些思想資源乃是德國走出「希特勒陰影」、「海德格陰影」、「施密特陰影」乃至「梅克爾陰影」的路線圖。

---

1. 據德國媒體報導，約有三千人參加馬克思塑像揭幕活動，包括萊法州州長德賴爾、社民黨領袖納勒斯、中國駐德大使史明德。德賴爾要求人們恰當看待馬克思，不要把二十世紀的暴行算在馬克思頭上，她稱馬克思雕像這一來自中國的禮物是夥伴關係的支柱與橋樑。納勒斯表示，馬克思對社民黨的影響無人能攀比。↩
2. 除馬克思之外，另外兩位反基督教的德國哲學家為尼采、奧地利心理學家佛洛伊德（Sigmund Freud）。↩
3. 在一戰前夕的歐洲，奧匈帝國國土面積僅次於俄國，人口數量僅次於俄國和德國，工業總量僅次於美國、德國和英國。但它是一個民族問題嚴重、政府效率低下的弱國，它通過與德意志帝國結盟確保其生存，卻淪為後者的附庸。一戰戰敗後，奧匈帝國解體，剩下的奧地利成為中歐的二流國家，儘管維也納仍是歐洲文化和學術重鎮。一九三八年，納粹進軍奧地利，受到大部分奧地利人歡呼，與其說奧地利是被第三帝國吞併，不如說是自我選擇加入第三帝國──他們對日耳曼人的種族認同高於對奧地利的國家認同，也高於新教與天主教之分歧。↩
4. 極端保守的德國駐聖彼得堡大使馮．施魏尼茨將軍曾評價道：「一切都只取決於俾斯麥，絕不會有一種更徹底的專制。」後來出任國務祕書和文化大臣的博塞，在進行近距離的觀察後，得出這樣的看法：「一切都取決於俾斯麥。他完全控制著大臣們」。自由黨的卡普尖銳地嘲諷：「對俾斯麥而言，根本上只存在一種政府形式，就是他個人。」↩
5. 利奧十三世表示，完全讚同威廉二世的統治原則。威廉二世寫道：「他一直對我的統治方式非常感興趣，也為我在堅實的基督教教義根基上建立秩序感到高興。他還表示崇高的宗教原則使他認為有責任為我和德意志帝國祈求天國的祝福，他也給予我他的使徒祝福。」↩
6. 一九三八年十二月，威廉二世輕蔑地評價希特勒：「有這麼一種人，他沒有家人，沒有後代，沒有信仰……他組建軍隊，但他不能組織一個國家。國家基於家庭，信仰和傳統：它源於上一代的心血與智慧和下一代的激情與朝氣。我曾有一段時間傾心於國家社會主義，曾覺得這是一場必要的狂熱。同時為他們之中的民族菁英深感欣慰，但這些驕子接連被拋棄甚至被殺。……我們的德意志，是文豪與勇士，藝術與音樂之國；他卻用

一群騙子與瘋子率領的暴徒把德國人自此變得狂熱而冷漠。」

7. 有趣的是，邱吉爾想的是在更漫長的時間跨度，而不僅僅是在希特勒的千年帝國中當畫家。邱吉爾的女兒瑪麗在半個多世紀後提到父親的一句話：「當我去了天堂，我要將生命最初的整整一百萬年的時光投入繪畫中，這樣我才能有所建樹。」
8. 米塞斯在回憶錄中記載了與一位英國工黨高級官員的對話。這位英國人告訴米塞斯：「我們英國人，絕對不想再次挑起戰爭。」米塞斯問他：「但是如果希特勒攻擊英國呢？」對方回答令人頗感困惑：「那麼我們將被德國而不是英國的資本家統治和剝削。對於人民來說並沒有什麼不同。」
9. 艾倫．布魯姆的同事兼好友、諾貝爾文學獎得主、也是猶太人的索爾．貝婁（Saul Bellow），在為《美國精神的封閉》一書所作的序言中指出，「布魯姆教授是我們這個時代精神之戰的前線戰士，所以他特別投我的脾氣」。索爾．貝婁認為，美國成為重塑歷史的地方，通過與歐洲的對比，這種特殊性獲得了其道德價值。他用「冷冷的直率語氣」說，美國是一個「不會置猶太人於死地的地方」。這不是很容易得到的褒揚。
10. 歐巴馬與川普兩位美國總統對以色列截然不同的外交政策（前者反對以色列，後者支持以色列），正是判斷美國是否具備美好德性、是否堅守猶太教—基督教傳統的標尺之一。

看哪，我要使洪水氾濫在地上，毀滅天下；
凡地上有血肉、有氣息的活物，無一不死。

——《舊約．創世紀》，6：17

第四章

俄羅斯路徑：夢想烏托邦，跌落古拉格。

上帝就像我們俄羅斯一樣憂傷。

——普希金（Alexander Pushkin）

一九三三年十二月，後來成為冷戰操盤手的喬治．凱南與美國駐蘇聯大使哈里曼（Harriman）一起抵達莫斯科，他很快便領悟到蘇維埃制度的殘酷現實，當時許多西方人完全蒙在鼓裡。凱南在日記中寫道：「俄羅斯是一個骯髒、汙穢不堪的國家，到處都是寄生蟲、淤泥、惡臭和疾病。」「我在俄羅斯的每一天，都好像一個帶著面具的人生活在自己的孩子中間。」

一九三八年五月，凱南發表了一篇題為《俄羅斯》的演說，他貶低馬克思主義意識形態在指導克里姆林宮行動上的角色，而是強調俄國國家性格的「固有特性」。凱南舉出他從沙皇時代美國大使館緊急文書中所發現的趨向—俄國革命前後都有一種「鮮明的個性」，包括「持續擔憂外國，歇斯底里地懷疑其他國家」。

為什麼剛剛打完第二次世界大戰，蘇聯就執意與西方為敵？凱南提出一個重要理論：俄羅斯這種徹底的國家性格有部分源於其地理環境，那是一片廣袤而寒冷的陸塊，鼓勵「極端主義」而非「界限感」，其不安定的邊界讓居民無法就「有限且清楚界定的領土」的角度來思考。歷史也扮演了一個角色：俄羅斯幾世紀以來遭到「亞洲遊牧民族」侵略，因而產生一種東方專制與仇外體制。此外，還有拜占庭教會的影響，其特色是「偏狹、陰險與專橫的政治體制」。

西方的蘇聯問題專家們大都不同意凱南的觀點，他們認為克里姆林宮奉行僵化的馬克思主義教條，卻未意識到，列寧主義一史達林主義是

早已「俄羅斯本土化」的意識形態。俄羅斯流亡思想家別爾嘉耶夫（Nikolai Berdyaev）也發現了俄羅斯疆域與俄羅斯精神之間的神祕聯繫：

> 俄羅斯土地的廣袤無垠、遼闊廣大與俄羅斯精神是相適應的，自然的地理與精神的地理是相適應的。俄羅斯的平原是如此之大，俄羅斯人民很難把握如此廣闊的空間並使其定形。

別爾嘉耶夫並無世界第一大國國民的自豪感，他尖銳地說，俄羅斯的疆域是一種「病態的肥大」、「俄羅斯如此之大，這不僅是俄羅斯民族在歷史中的順利和幸運，而且也是俄羅斯民族命運悲劇的根源」。而且，俄羅斯人接受共產主義絕非偶然：「共產主義是俄羅斯現象，儘管它是馬克思主義的思想體系。共產主義是俄羅斯的命運，是俄羅斯民族內在命運的組成部分。它應當被俄羅斯民族的內在力量剷除。」然而，這種「內在的力量」一直不夠強大，至今仍然無法讓俄羅斯建立穩定的民主制度。

俄羅斯疆域的廣袤以及氣候的酷寒，更加凸顯出人的生命的無常與渺小，所以充滿神祕主義的俄國式的東正教正好撫慰人心，而比氣候更嚴酷的君主獨裁正好適應集體主義、偶像崇拜的民情。歷史學家菲利普．朗沃思（Philip Longworth）說，天氣嚴寒似乎使得俄羅斯人發展出「吃苦的能力，產生某種公社主義的精神，甚至願意犧牲個人，成全大我」，「俄羅斯人比絕大多數人更需要高度地組織才能生存……這種需求有利於集權中央、專制的政府形式，不利於注重參與的形式」，也造成日常生活中的「暴戾傾向」。在普遍平坦的地形上反覆擴張和崩潰，乃是俄羅斯歷史的主要特色。美國國會圖書館館長畢林頓（James H. Billington）在其研究俄羅斯文化的巨著《偶像與巨斧》中指出，是地理，不是歷史，主宰了俄羅斯人的思維。該書的書名顯示，俄羅斯人的東正教信仰中有濃烈的異教的偶像崇拜的色彩和堅毅的邊民拓荒精神，而「巨斧」則是「大俄羅斯的基本實現：克服森林（為我所用）無可割捨的工具」──所以，當如同「黑森林」般的德國軍隊遇到俄羅斯的「巨斧」時，就必敗無疑了。

東正教比天主教和新教更適宜俄羅斯的民族性格。即便從小信奉路德宗的德意志公主蘇菲亞，嫁到俄羅斯以後也必須轉而信奉東正教。她

後來發動政變罷黜丈夫，登基成為凱薩琳二世（Catherine the Great），也是彼得大帝之後唯一被稱為大帝的俄羅斯女皇。她醉心於伏爾泰等人的啟蒙主義思想，推行開明專制，帶動俄國的新一輪歐化運動。她聽說法國政府出於宗教影響的考慮，威脅要禁止百科全書的出版，當即向狄德羅提議，可以來俄國，在她的庇護下完成巨著。然而，她卻無法廢除俄國的農奴制，無法帶領東正教實現其宗教改革，這就是俄羅斯的地理和文化傳統巨大的牽引力。

這是一場漫長的長跑，如果從彼得大帝改革算起，俄羅斯的現代化之路已經走了三百年，但在最理想條件下銳意推行的現代化卻徹底失敗了。俄羅斯未能如它所雄心勃勃地期待的那樣，為世界提供一種普世性的世界帝國模式，甚至未能避免大革命、大動亂、大屠殺乃至社會整體性的崩潰，而崩潰之後的重建如此之艱難，三十年後仍不知路在何方。

第一節　莫斯科是「第三羅馬」嗎？

◎俄羅斯東正教與君主制的「政教共生」關係

九八八年，拜占庭皇帝瓦西里二世將安娜公主嫁給基輔大公弗拉基米爾大公，同時要求後者接受東正教。弗拉基米爾大公接受了東正教教義，並命令羅斯人一起接受洗禮。基輔市民在第聶伯河畔接受希臘牧師的洗禮時，弗拉基米爾大公下令，將羅斯人原先崇拜的多神教偶像拋進河中。這就是俄國歷史上著名的「羅斯受洗」。從此東正教成了這個歐洲邊緣正在興起的國家的國教。

「羅斯受洗」是俄羅斯歷史上最重大的事件之一，其影響和意義超過任何一個王朝或政權的建立或消亡。自「羅斯受洗」以來，俄羅斯人確定了一千餘年的思想根基，並實現了本民族的超常發展。在政治上，「羅斯受洗」使基輔羅斯封建制度得到進一步發展和鞏固，單一的宗教加速了斯拉夫各部落的統一過程，也加強了大公的權力。在文化上，「羅斯受洗」使拜占庭文化湧入羅斯，這是俄羅斯文化發展的轉捩點。

在俄羅斯帝國時代，有超過七成的俄羅斯人是東正教教徒。俄羅斯詩人丘特切夫（Fyodor Tyutchev）說過：「用理性不能了解俄羅斯，用一般的標準無法衡量它，在它那裡存在的是特殊的東西。在俄羅斯，只有信仰是可能的。」俄羅斯文豪杜斯妥也夫斯基（Fyodor

Dostoyevsky）說過：「俄羅斯是世界上唯一背負上帝重任的民族。」別爾嘉耶夫則相信，為了理解俄羅斯，需要運用神學的信仰、希望和愛的美德。

在俄羅斯的三個立國基礎「東正教、君主制和民族性」中，東正教居於首位，但東正教從一開始起就受制於君主制和民族性，從未高於或獨立於世俗政權。對照西歐和中歐一些國家，即使在宗教改革之前，在社會與教會之間，以及在宗教準則與世俗法律之間，始終存在緊張對峙。但在莫斯科，宗教既是王朝的文明支柱，又是俄羅斯作為民族國家整體的重要因素。

鄂圖曼土耳其帝國進入歐洲視野，始於一〇七一年的曼齊克爾特戰役。當年八月，軍事貴族出身的拜占庭帝國皇帝羅曼努斯四世（Romanos IV）三度親征安納托利亞。除東羅馬軍外，他還募集來自法蘭克、諾曼第、庫曼等地的傭兵—正是缺乏忠誠度的傭兵讓他遭遇滅頂之災。

親眼目睹該役的歷史學家麥可．阿塔萊斯特如此描述說：「那就像場地震：叫喊、汗水、猛然湧上心頭的恐懼、漫天煙塵、特別是包圍住我們的土耳其遊牧民族的騎兵。那場景真是悲慘，用痛心或哀歎也無法形容……帝國軍隊全部潰逃……整個羅馬帝國遭到推翻。」

四百年後，法國畫家羅安為薄伽丘《名人的命運》畫了幾幅小型插圖，其中一幅就是呈現羅曼努斯四世遭土耳其領袖阿爾斯蘭俘虜的情形。畫的下半部，拜占庭皇帝趴在地下，作為阿爾斯蘭上馬的腳凳。

此役為拜占庭帝國帶來持久的災難，它成為帝國由盛轉衰的標誌。國力大增的土耳其人開始從亞洲進軍歐洲。一四五三年五月二十四日，蘇丹穆罕默德二世攻下君士坦丁堡，東羅馬帝國就此滅亡。

同樣信奉東正教的莫斯科大公國毫無唇亡齒寒之感，反倒暗自竊喜：如今，輪到自己成為東正教的保護者和代言人了。在其他地方的東正教會包括君士坦丁堡牧首區都臣服於土耳其帝國的的時代，原本位於歐洲邊緣的俄羅斯教會的崛起增強了莫斯科公國的自信心和自豪感。「神聖的俄羅斯土地」和「神聖俄羅斯」這類提法出現了。

一五一〇年，俄國修道士菲洛費伊寫信給莫斯科公國統治者，提出「三個羅馬」的理論：第一個是舊的羅馬教會，因信奉異端而滅亡；第二個是君士坦丁堡教會，被異教徒（土耳其人）所滅；最後一個是莫斯科公國的東正教會。菲洛費伊認為，俄羅斯是唯一存留的東正教王國，

其人民是上帝的選民。俄羅斯在宗教上的特殊使命，是用國家的力量充當「真正的基督教」即東正教的捍衛者。俄羅斯人規定了東正教，也被東正教所定義。俄羅斯是全天下的王國，莫斯科如同耶路撒冷、羅馬一樣是世界的聖城。莫斯科的統治者是「普天之下唯一的基督教皇帝」，是拜占庭皇帝的繼承者，這種繼承可以向上延伸到至尊的凱撒。這種理論，為俄羅斯帝國的崛起提供了思想基礎，也讓長期被歐洲人視為蠻族的俄羅斯第一次產生了創建普世性「天下帝國」的願景。

一五四七年，伊凡四世（Ivan IV，也稱伊凡雷帝）首次採用沙皇的稱號。一五九六年，莫斯科大主教成為牧首，獨立於君士坦丁堡教會。表面上，以東正教為國教的俄國實行沙皇與牧首共治的「雙頭制」，但在「第三羅馬」的理論中，莫斯科因為沙皇而非牧首才成為「第三羅馬」，所以帝國比教會的地位高，沙皇比牧首的權力大。東正教確實相當重要，作為「第三羅馬」的莫斯科的首要任務是支持東正教；但是，東正教的最高權威是沙皇而非牧首，沙皇可以罷黜和任命牧首，在天主教和新教的傳統中，世俗政權不可能具有這樣的權力。伊凡雷帝對待子民極其殘暴，卻自稱為謙卑的修士，不但經常和虔誠的教會人士來往，也時常赤腳朝聖，還以家規為底本創造了一套類似舊約《利未記》的律法，當做俄國人宗教生活的指南。

俄羅斯哲學家羅贊諾夫（Vasilii Rozanov）指出：

> 正如天主教是對基督教的羅曼人的理解，新教是對基督教的日耳曼人的理解一樣，東正教是對基督教的斯拉夫人的理解。儘管東正教的根源在希臘的土壤裡，它的教義也是在這個土壤上形成的，但是它在歷史上閃爍的整個獨特精神在自身中卻活生生地反映著斯拉夫種族的特徵。

羅贊諾夫對天主教和新教的概括並不準確，但對東正教的俄羅斯或斯拉夫特性的論述卻非常精準。從某種意義上說，沒有俄羅斯，東正教就缺了一大半；反過來，沒有東正教，俄羅斯民族甚至都無法成形──沒有宗教作為黏合劑，民族塑造大都只能半途而廢。

對二十世紀下半葉美國保守主義思潮產生良莠參半的重大影響的安．蘭德（Ayn Rand），是在俄國長大的猶太人，她曾經說過，她痛恨俄國的一切，除了俄國古典音樂和俄國糖果之外，尤其痛恨她在少女時

代體驗到的帝俄統治末期「消極、殘暴和原始的宗教虔誠」，她也發現了東正教跟列寧一史達林主義之間奇特的對立統一關係。

◎東正教沒有路德，也沒有喀爾文

長期以來，俄國東正教重視禮儀，在神學思想上卻相對匱乏──崇拜聖母瑪利亞，忽視人的原罪，更不理解聖經對人的自由和尊嚴的肯定。它未能產生系統神學和十字架神學，也沒有天主教的奧古斯丁、阿奎那那樣典範性的神學家，更沒有新教的路德、喀爾文那樣撥亂反正的神學家。俄國東正教除了與持相似信仰的其他東正教派保持若即若離的聯繫之外，竭力反對天主教和新教，它「想當然地認為，所有其他人都在一切可能的方面犯了錯誤，並且在不聽取任何申訴的情況下，就相信對其他基督徒最糟糕的指責。這種孤立狀態就是它為聲稱是第三羅馬所付出的代價」。

與希臘正教分離之後，俄羅斯東正教發展出其獨特的組織結構和信仰模式。比如，俄羅斯各地都出現「在地化」的聖母。別爾嘉耶夫指出，對於俄羅斯民族而言，與土地聯繫的宗教有強大勢力，它神聖扎根於俄羅斯農奴階層。土地──這是他們最終的庇護。母性──這是最基本的範疇。聖母排在「三位一體」之前，在地上幾乎與「三位一體」等同。人民深深地感到聖母──女保護人──比耶穌更親近。耶穌是上帝，很少以塵世的方式表露自己。只有母親──土地得到個性的具體表現。又比如，東正教的神學家奉行「神人合作論」，形成「國王兼教宗制度」，教會完全順服沙皇的統治，教權從未形成對皇權的制約。

歐洲宗教改革之後一百多年，俄羅斯東正教在十七世紀出現了唯一的一場大分裂。當時，表面上強大且統一的莫斯科教會內部存在嚴重弱點，腐敗不堪，天主教勢力也開始滲入俄羅斯。一六五二年，狂熱且強悍的尼康（Nikon）被沙皇阿列克謝任命為牧首，開始一系列改革。沙皇推崇尼康為「偉大的太陽」，在聖枝主日（Palm Sunday），沙皇還得牽著有尼康端坐其上的驢子進入紅場。不過這種尊崇也是暫時的，尼康後來失寵於沙皇，被迫隱退。

尼康的改革首先是重新翻譯聖經並且引入希臘正教的禮儀。「我雖然是俄國人」，他宣稱：「在信仰和信念上卻是希臘人。」尼康不是路德和喀爾文式的神學家，他的改革基本不涉及教義或教理的變化，很多

都是細枝末節，比如將用兩個手指畫十字架改為用三根手指畫，三次「哈利路亞」的讚美則改為兩次，卻在教會內部引起巨大反彈。俄國東正教的分裂與西方的宗教改革正好相反：西方基督徒反對羅馬教廷的權威是因為他們要改革，俄羅斯教徒反抗教會當局卻是因為不接受對傳統宗教用語和禮儀的哪怕是最細微的改動。

沙皇政府和東正教當局對拒絕改革的「舊禮儀派」展開血腥鎮壓。其中，標誌性事件是，經歷八年的圍困，沙皇的軍隊攻占了「舊禮儀派」的最後據點、遠在極北地區的索洛韋茨基修道院儘管寡不敵眾，「舊禮儀派」也有其反抗方式：從一六七二年到一六九一年，超過兩萬名「舊禮儀派」信徒在三十七次已知的集體自焚中死去。修道院從此廢棄。誰也不曾想到，一九二三年，這所荒廢多年的修道院被改建成蘇維埃政權的第一個勞改營，成為「古拉格群島」之樣板。[1]

頗為弔詭的是，「舊禮儀派」在禮儀和教義上極端保守，但在其他方面則是民主分子，也表現出企業家特質和商業頭腦，一度在商業上有了不起的成就，這一點和西方的喀爾文派有些類似。有人說，三個商人中就有兩個是「舊禮儀派」。這次分裂使官方的東正教教會喪失了其最忠心和最活躍的成員，失去了生命力：那些有勇氣堅持自己信念的人加入「舊禮儀派」，怯弱和怠惰的人留下來。這場分裂也帶來更為嚴重的後果：一六六〇年宗教共識的崩潰，動搖了俄羅斯文明的傳統基礎，削弱了國家力量，「舊禮儀派」信徒幾乎脫離了國家的文化與政治生活。[2]

美國地緣政治學者卡普蘭（Robert D. Kaplan）指出，俄羅斯皈依東正教的史實即已代表拜占庭帝國的一項宗教及政治勝利，拜占庭帝國雖然滅亡了，但其「帝王專制」及政教合一的模式卻在俄羅斯及東歐的一系列國家生根發芽。拜占庭體制、東正教對共產主義意識形態毫無免疫力，反倒有磁鐵般的吸引力。二十世紀初期俄國學者尼可拉斯．貝爾賈耶夫（Nicolas Berdyaev）指出，列寧一史達林主義就是馬克思主義的東正教形式，因為它特別強調完全而絕對的統治以及毫無妥協餘地的立場，恰恰呼應東正教在整個基督教世界的特殊性。拜占庭的主要特質之一無疑是一種無遠弗屆的宗教神祕性。宗教神祕主義不但為信徒提供源源不絕的心靈滋養，協助他們面對命運的不斷打擊，它更把帝國供奉在無可毀壞的記憶中。當史達林模式在蘇聯被拋棄之後，它完整地保留在羅馬尼亞的西奧塞古政權之中，正如卡普蘭所描述的那樣：「如果我們把馬克思一列寧主義視為取代東正教的思想基礎，那麼西奧塞古跟人

們的關係、他的公共領導風格，以及他主導的政治制度的本質，或多或少都類似於拜占庭由皇帝統治的那個年代的情形。共產主義本身就是間接衍生自拜占庭的產品。」

◎拒絕律法之後，「美」能拯救世界嗎？

俄國異議作家、諾貝爾文學獎得主索忍尼辛流亡美國期間，應邀赴哈佛大學發表演講，引發極大爭議。他猛烈抨擊美國的物質主義、犯罪率、淺薄、精神匱乏以及「公民勇氣的喪失」，他進而否定美國人最珍惜的自由和法律，認為美國的法律冷漠苛刻、毫無人情味，而且是因循守舊以至腐敗墮落的根源。他甚至說：「有個不爭的事實，在西方，人們日漸軟弱，而在東方，人們（由於經歷了苦難的精神磨礪）日益剛強和堅韌。」索忍尼辛認為，法律屬於道德和社會生活中較低層次的秩序，而西方把自己交給了這種低級秩序，所以西方不可能為俄羅斯人提供良好的典範。他竭力推薦犧牲、自我約束、集體意志、服從權威等價值。而在美國，這些價值恰恰是與共產主義相提並論的──美國人感到很困惑：一個反共的鬥士，為什麼推崇類似於共產主義的價值呢？

其實，索忍尼辛一直如此，並非突然發生重大轉變。毋庸置疑，他是堅定的反共人士；但他對俄羅斯民族性和東正教的捍衛，以及對宗教改革之後的西方現代近代化之路的否定，卻讓他跌入共產黨人的戰壕。索忍尼辛不能承認的事實是，正是俄羅斯的民族性包括東正教的錯誤教義，與共產主義的觀念秩序產生磁鐵效應、酵母效應和馬太效應，共產主義才像吸血蟲一樣牢牢吸附於俄羅斯肌體之上。單單批判共產黨而不反思俄羅斯的文化和宗教傳統，無法完成俄羅斯的精神及政治重建。

索忍尼辛否認法律在一個現代社會所起的至關重要的整合作用，正是東正教拋棄了律法觀念的體現。當時，美國法學家和思想史家伯爾曼發表了一封給索忍尼辛的公開信，題為《律法上更重的事情》，為美國的律法傳統辯護，因為這種律法傳統肇始於聖經且在宗教改革時代鍛造而成；他也指出俄羅斯東正教正是因為沒有經歷宗教改革、沒有形成律法傳統，所以未能在建構民主憲政的社會秩序上發揮正面作用。

伯爾曼批評說，俄羅斯教會傳統上對待政治的消極性，與其具有強烈的天國超越性意識有關。他生動地描述了俄羅斯教堂及宗教禮儀的美感：

俄羅斯的禮拜儀式具有一種戲劇般非凡的吸引力。音樂聲真的把你帶到另一個世界，時間凝固了。當神父、助祭、唱詩班吟誦起讚美、感恩、耶穌受難、寬恕及恩典的禱文，人們的心靈隨之昇華。參加禮拜的人的臉上映射出虔誠的光芒。神父的雙眸激情閃爍。吟頌聲鼓舞人心之美，堪與聖像所表現出的光輝與哀慟相媲美。神父和助祭身穿華麗的金、綠、藍、白色聖袍，手捧聖經，魚貫而行，出入聖壇，唱演彷彿戲劇一般的彌撒。但這不僅僅是一種美學體驗。有一次，在基輔的聖索菲亞大教堂，我抬頭仰望天頂的聖像，身後一位年輕人拍了拍我的肩膀說：「你破壞了敬拜的氣氛；這裡不是博物館。」

東正教對美的強調，不僅讓提倡樸素簡潔的新教黯然失色，即便是歷史更為悠久的羅馬天主教亦自歎不如。教會對於俄羅斯人的吸引力就在於教會解決了他們內心最深處的需要，這一需要可以替代這個世界的仇恨、罪惡與暴虐的事物，可以替代社會灰暗與醜陋的事物—他們需要找到與來世的聯繫，這樣苦難與失望便有了積極的意義。

然而，東正教的教會和神學不討論也不解決政治民主、自由經濟和人權保障這些議題。杜斯妥也夫斯基的小說《白癡》的主人公梅什金公爵說：「美能拯救世界。」這也是索忍尼辛和很多俄羅斯知識分子的意見。俄國的文學精彩紛呈，其思想的深度和廣度讓英美望塵莫及。但這些主旨是「美能拯救世界」的文學作品，並沒有讓俄羅斯脫離獨裁暴政的淵藪。若沒有律法，美真的能拯救世界嗎？

索忍尼辛抨擊美國的法律文化，反映的是一種深深根植於俄羅斯歷史文化的反律主義。在傳統俄羅斯東正教裡，律法與恩典、信、愛是截然對立的。律法被認為是冷漠、苛刻、呆板的，一味講求理智，缺乏人情味；它只和罪與罰有關。伯爾曼指出，這種反律主義混淆了拘泥於教條的機械「律法主義」與從正義感出發具有創造性、目的性的「合法性」—後者才是索忍尼辛沒有看到的真實惡美國，也是托克維爾筆下那個生機勃勃的美國。俄羅斯東正教對律法的忽視，造成了整個俄羅斯文化中律法傳統的缺失—俄語中沒有表示「律法主義」及「律法至上」的專門詞彙；「律法主義」與「合法性」、「律法至上」、「合乎法律」都是用同樣的單詞來表達。

強調團體內部非正式的、自發的聯繫，強調一體性，也就是俄羅斯

東正教所謂的「集體性」，是俄羅斯宗教文化傳統的一個重要組成部分。在十九世紀下半葉以前，在俄羅斯歷史上，這與對形式裁判甚至所有法律關係的反感相伴相隨。俄羅斯教會對西方基督教會的律法主義一貫持譴責態度──如果熟悉俄羅斯思想史，就會明白索忍尼辛並非第一個批評者。十九世紀推崇斯拉夫文化的伊凡．基列耶夫斯基（Ivan Kirevevsky）就曾鄙夷地寫道：「在西方，弟兄與弟兄訂立契約。」而在俄羅斯，根本不需要契約，因為人人都是弟兄。但是，一個拒絕律法、蔑視契約的社會，無法在經濟上建構資本主義和在政治上建構憲政文明──直到今天，俄羅斯社會商業領域的欺詐和背信現象十分嚴重，統治者和民眾都並不信賴和尊崇憲法，普丁可任意修改憲法，國會對其言聽計從。

同樣，俄羅斯東正教會迴避從神學上為社會制度提供高屋建瓴的指導──這正是喀爾文神學的核心部分。杜斯妥也夫斯基筆下的宗教大法官證明社會制度只是對耶穌事業的「糾正」，社會制度必然背棄真正的基督教信仰。索忍尼辛談論獨特個人的屬靈生活，以及貶抑適用於大眾的普遍原則，都承襲了杜斯妥也夫斯基的思想──「生活的錦繡一旦用法律關係來編織，就會形成道德平庸之風，讓人類最高尚的衝動變得麻木。」伯爾曼的看法截然相反，他在索忍尼辛的思想盲點上看到了俄羅斯轉型的困難：

> 念念不忘俄羅斯斯拉夫民族主義者夢想的一個「集體性」和屬靈性占統治地位，而西方的「律法主義」和「契約主義」無一席之地的東方基督教王國，是落伍於時代的。

◎從「聖愚」到「革命新人」

一九〇五年，俄國在日俄戰爭中慘敗，經濟面臨崩潰的邊緣，城市工人罷工，農民拒絕納稅。首相維特伯爵（Sergei Witte）向尼古拉二世（Nicholas II）提出政治改革計畫，當沙皇接見維特時，維特驚訝地發現，皇后亞歷山德拉（Alexandra Feodorovna）也在場，親王們卻一個都不在。皇后的在場說明她對沙皇具有最大的影響力。[3]

亞歷山德拉本人患有血友病，當皇太子被發現也患有血友病之後（歐洲皇室普遍近親結婚，血友病在皇室中流行），皇后的地位反倒大

大提高。尼古拉二世性格怯懦而冷漠，他只愛家人，為了醫治唯一的兒子，願意做一切事情。而多次挽救這個可憐的小男孩性命的，居然是一名奇特的巫醫和「聖愚」：拉斯普丁（Grigori Rasputin）。拉斯普丁因為有醫治的能力，很快對皇后產生控制力，他甚至可以自由進入公主們的閨房，有一次公開暗示他和皇后之間存在某種特殊的親密關係。他由控制皇后進而控制了沙皇本人。一九〇六年十月十三日，尼古拉二世在一封給首相斯托雷平的信中寫道：

> （拉斯普丁）給朕與皇后留下了強而有力的印象。只提一事即可：我們（最近）和他談話超過了一個小時，而不是（賜給其他客人那樣的）五分鐘。

拉斯普丁這個沒有受過教育的江湖術士在帝國宮廷中的作用，和十九世紀晚期俄國中部非斯拉夫人部落中薩滿教巫師的作用不相上下。俄國民俗學者維列夏金說，那些薩滿對村民的影響是無限的；同樣，拉斯普丁在其權力頂峰時期幾乎就是俄國實際的統治者。

拉斯普丁的高升有力地表明，十九世紀和二十世紀初俄國社會權力最大的成員對「聖愚」的超自然力量多麼篤信。沙皇和皇后寵信拉斯普丁，宛如慈禧太后寵信李蓮英，只是前者是「聖愚」，後者是太監。拉斯普丁的權勢高於執掌經濟大權的維特，正如李蓮英的權勢高於洋務派領袖李鴻章。東正教教士伊廖多爾一度是拉斯普丁的崇拜者，後來稱之為「聖魔」。[4]羅曼諾夫王朝的傾覆，拉斯普丁這個「聖愚」大大出了一番力──他預見到多位王公大臣的死亡，卻沒有預見到自己遭遇暗殺並被棄屍涅瓦河畔。[5]

「聖愚」是一種特殊的修道士，象徵著俄國文化中非理性的、恍惚的、神祕的方面。最早關於「聖愚」的記載出現在十一世紀，他們通常穿著破爛的布片，甚至赤裸裸地在鄉下遊蕩──他們的赤裸不會被看作是性感誘惑的手段，而是高度虔誠精神的象徵。他們身上還會披掛著鎖鏈、十字架、銅環、鐵帽盔等物品，一路走來，叮叮噹噹。

「聖愚」是農村裡最高的精神權威，如果他們讚揚某人，某人就受到抬舉，很可能得到全體村民的景仰；如果他們詛咒某人，某人就會處處受到責難。村民們對「聖愚」的器重勝過對地方神父的器重，前者因清貧而聖潔，後者因富裕而腐敗。

從伊凡雷帝開始，沙皇們就有意利用「聖愚」施行愚民統治，甚至對其冒犯之舉予以寬宥。比如，中世紀因基督而瘋癲的巴塞留（St. Basil），以裸體浪跡莫斯科而著名，他向良善之家扔石頭，卻親吻惡人的牆壁。他公開批評沙皇，並準確預言伊凡雷帝會謀殺親子。但伊凡雷帝卻將喀山之役的勝利歸功於他，稱之為「受賜福者瓦西里」，並為之修建了一座古怪的「聖瓦西里大教堂」——拿破崙攻入莫斯科的時候，甚至稱之為「清真寺」。

當「聖愚」的存在威脅到東正教會的至高地位時，教會不得不處理「聖愚」的問題。如果徹底否定「聖愚」，意味著有可能失去農民的支持。東正教會只能想方設法將「聖愚」全都「收編」或「招安」。在《俄羅斯精神史》中，契澤夫斯基分析了「聖愚」聲譽增長的一般程序：第一步是異教習俗激起的民眾崇敬，第二步是教會的反對，第三步是教會接受民間習俗，並把異教迷信推升到基督教神聖特性的水平。

在此意義上，東正教會的現實主義考量超過堅守教義。這一策略也造成東正教信仰進一步民間宗教化和染上更多神祕主義色彩。捷克學者湯瑪斯．馬薩里在《俄國精神》中寫道：

> 在俄國人中間，正如在最原始的民族中間那樣，由於缺乏批判能力和缺乏文化，精神和心智的病理狀態很可能被看作是內心宗教生活的表現；這種表現不僅被教會所詛咒的個別派別接受，而且也被普遍地認可。在俄國，甚至在今天，聖愚（精神病患者、白癡和低能兒）是不僅僅被農民看作是神靈附體的人的。

「聖愚」現象的某些特徵來源於基督教，另一些特徵來源於薩滿教。東正教對「聖愚」現象的容納，使兩種傳統匯合為一：異教傳統和基督教傳統，從而大大促成了俄國的雙重信仰。由此，「聖愚」現象變成「神聖俄國」神話的一部分。十九世紀，俄國人不假思索地接受「聖愚」及其顯示出的價值體系。比如，俄國文豪托爾斯泰（Leo Tolstoy）在《日記》中表達了對「聖愚」的讚同：「聖愚特點是美德的最高成果。這不僅是一切美德生活中最高的，而且也是必不可少的、最基本的條件。」

在「聖愚」崇拜中，人格和非理性受到器重，理性和肉體則被貶

抑。「聖愚」的行為否定西方邏輯，嘲弄西方經驗。俄國社會接受「聖愚」，從而加強俄國斯拉夫派對「理性主義的」和「重視物質的」西方的輕蔑，使得東正教萌發宗教改革的可能性大大降低。在喀爾文主義與新教倫理盛行的地方，一般不會存在「聖愚」現象生長的空間，喀爾文神學達到了理性與感性的完美平衡。

當歐洲形形色色的社會進化論和烏托邦觀念傳入俄國之後，革命者搖身一變成為一種新時代的「聖愚」。涅恰耶夫（Sergey Nechayev，現代恐怖主義之鼻祖，《群魔》主人公之人物原型）和巴枯寧（Mikhail Bakunin，無政府主義哲學家）的《革命教義問答》，與其說是陳述從西方而來的社會主義的教義，不如說是對俄國人熟悉的「聖愚」傳統的一種現代表述，理想的革命家就是世俗化的「聖愚」：

> 革命者是一個遭受劫難的人。他既沒有愛好，也沒有生活瑣事，也沒有情感、眷念、財產，甚至姓氏……在他生存的根基中，他不僅在口頭上，而且在行動上，切斷了與社會秩序、全部受過教育的人和這個世界的全部法律、財產、常規以及道德的聯繫。他是這個世界的冷酷的敵人。他輕視輿論。他蔑視和憎恨現存公共道德的全部動機和表現……他對自己嚴酷，他必定對其他人也同樣嚴酷。

於是，「革命新人」成為人們頂禮膜拜的「新聖愚」──最初是暗殺沙皇和朝廷顯貴的虛無主義者和無政府主義者，他們用犧牲自我的方式實踐個體的恐怖主義，猶如後來的伊斯蘭聖戰分子；然後是列寧、史達林、托洛茨基（Leon Trotsky）那樣的馬克思主義者，他們瞧不起換湯不換藥的個人恐怖主義，要實行超過法國大革命的國家恐怖主義。

俄羅斯人身上都有「聖愚」與革命者（反革命者）的烙印。「聖愚」現象中的辯證矛盾（「聖愚」法規由五組二律背反概念組成：智慧／愚蠢，純潔／汙穢，傳統／無限，溫順／強橫，崇敬／嘲諷）滲入俄國精神生活，為俄國接受馬克思主義辯證法鋪平了道路。

第二節　雙頭鷹的困惑：向東，還是向西？

◎彼得大帝：全盤西化的「青銅騎士」

正如俄羅斯的雙頭鷹標誌一樣，自彼得大帝（Peter the Great）改革以來，俄羅斯是向西，還是向東，是其最大的困惑。在地理上，俄羅斯既非西方，也非東方。在種族上，斯拉夫民族既非歐洲民族，亦非亞洲民族。俄羅斯精神所具有的矛盾性和複雜性，是因為東方和西方兩股世界歷史之流在俄羅斯發生碰撞，俄羅斯處在兩者相互作用之中。在俄羅斯精神中，東方和西方兩種因素永遠互相角力。

在俄羅斯歷史上，彼得大帝大概是唯一一位被不同時代、不同政治立場的人共同推崇的統治者。蘇聯時代的學者馬夫羅金在為彼得大帝所寫的傳記中稱讚說：「彼得大帝改革的意義在俄國歷史上和世界歷史上都很偉大。他活動的成果是在歐洲創建了最強大的俄羅斯正規軍和第一流的海軍。俄羅斯『升級』為世界上最強大的國家，並且從內陸國變為強大的海上強國。」馬克思主義歷史學家讚美彼得大帝，猶如毛澤東歌頌秦始皇，在每個共產黨執政的國家，國際主義只是一層薄薄的皮膚，底下還是民族主義的骨骼。

十七世紀的俄羅斯，儘管已擴張為一千多萬平方公里的巨型帝國，但在歐洲人眼中，這個巨無霸仍是野蠻的「亞洲國家」，是蒙古帝國的殘留部分，甚至不認同俄羅斯人是基督徒。十六世紀末訪問俄羅斯的英國商人賈爾斯．弗萊徹（Giles Fletcher）在《論俄羅斯國家》一書中指出，俄羅斯什麼東西都那麼極端—這個國家的大小和潛力，當然還有冬季的嚴寒—令他影響頗深。他警告英國女王伊麗莎白一世，俄羅斯是「一個真正的怪異的暴政國家，俄羅斯並不真正了解上帝，它沒有成文法，也沒有常理意義上的正義」。它的政府「與土耳其的風格非常接近……都是純粹的暴政」。諸多歐洲的觀察家關於俄羅斯的著述加固了人們對俄羅斯的印象—它的國家和社會可能與歐洲有幾分相似，但是價值觀卻迥異於歐洲。德國歷史哲學家斯賓格勒認為：

> 雖然英國、德國、美國和法國在精神、宗教、政治和經濟方面存在深刻的分歧，但與俄國相比，這些國家忽然顯得就像一個統一的世界一樣。……真正的俄國人在本質上與我們格格不入，就像帝國時代的羅馬人或孔子時代之前的中國人忽然出現在我們中間一樣。

其實，很多俄羅斯人也以「亞洲人的殘酷」及「斯拉夫心志」為榮，詩人布洛克（Aleksandr Blok）便認為俄羅斯人是古代遊牧民族斯基泰人的後裔，在詩篇《斯基泰人》中寫道：「是的，我們是斯基泰人！是的，我們是亞洲人……俄國是一隻火鳳凰，意興風發而悲切。」拿破崙望著莫斯科的大火的時候不禁歎息：「何等驚人的決心！多麼不尋常啊！那些斯基泰人！」

三百年來，俄國在反對西方的同時，又努力融入西方，甚至試圖變得「比西方更西方」。一六九四年，彼得一世親政，有感於俄羅斯的落後，派出俄羅斯青年到尼德蘭、義大利和英國學習造船和航海。一六九七年，他組建了一個龐大的外交使團訪問歐洲各國，史稱「大出使」，堪比一百多年後日本的岩倉使團。彼得本人匿名隨團出訪，在國外待了十八個月，花費大量時間學習尼德蘭人造船，並目睹了歐洲各國文藝復興的盛況，由此定下日後俄羅斯改革的計畫。回國前夕，他招聘了七百五十多位以尼德蘭人為主的歐洲技術專家到俄羅斯工作。

從西方回來後，彼得一世迅速展開西化改革。他著手依照西方模式重組軍隊，新建了一支強大的海軍。他改革行政制度和官僚體系，集中權力，提高效率。他要求所有大臣、官員和軍人都要剪掉鬍鬚，並改穿西方服飾。隨著新世紀的開始，他更換了俄羅斯的曆法。一七〇三年，彼得出版了其親自編輯的俄國第一份報紙《公報》。彼得用他發明的拉丁化字體替代了舊的不方便的教會斯拉夫字體。

普希金（Alexander Pushkin）如此頌揚彼得大帝：「時而院士，時而英雄，時而航海家，時而木匠。」彼得喜愛體力勞動並以此為榮。他對身邊的親信說：「你看，我的老弟，我是沙皇，可是我的手上有繭子。」他懂得十四種手藝，習以為常地手執斧、鋸和鑿子。他能輕易從熔爐中迅速取出灼熱的鐵條放到砧板上，能製作風帆戰船。對於彼得，勞動不是難堪的需要，而是社會和個人幸福的條件。他說：「我遵循上帝賜予始祖亞當的話：勞動吧，不是因為貧窮而勞動，而是為了得到美好的東西。」

彼得一世進而將東正教會納入政府管轄之下。一七二一年，隨著《宗教規程》頒布，一個新的教會組織誕生了，政府設立「宗教事務管理總局」，由世俗官員擔任總局長。這種模式並不符合俄羅斯或拜占庭的傳統，彼得一世希望按照信奉路德教的北歐國家模式，重建教會與國家的關係。通過這一改革，沙皇雖未取得在教義問題上的絕對權威，政

府卻有效地控制了教會的組織、財產和政策。這一宗教政策跨越了凱撒與上帝的界限，讓東正教與君主制更加緊密地捆綁在一起，一榮俱榮、一損俱損。完全失去獨立性的東正教，成為朝廷麻醉和壓迫人民的工具，而不是推動現代化和精神獨立的正面力量。

彼得大帝建立了一個井然有序、安定富強的俄國，盡量利用國家自然與文化資源，創造一個有活力的進步社會。他的成功，不單是他自己的努力，也是新統治集團與文化階層的努力。彼得的計畫吸引了所有渴望採取行動、提高社會地位並獲得財富的人。他們在為沙皇效勞的同時，也幫助建立現代俄國文化和具有西方價值的生活方式：渴求知識，具有知性與藝術上的好奇，還有理性建設精神。一個有素養的知識上層開始循著現代歐洲文學、音樂、藝術與思想而形成。俄羅斯文豪赫爾岑寫道：「直到今天，我們看待歐洲人和歐洲，就和鄉下人看待京城居民一樣，恭恭順順、自慚形穢、自歎不如，想要模仿他們。只要是我們與人不同的地方，都自認為是缺點。」從長遠來看，這是彼得大帝最重要、最有意義的成就。對此，持民族主義立場的俄國歷史學家卡拉姆津（Nikolay Karamzin）指出：「我們成了世界公民，不再是某些場合下的俄羅斯公民，我歸咎於彼得。」

然而，彼得一世的改革並未觸及更深層的俄國人的精神層面。彼得在尼德蘭只學到技術的末端──造船術，他未能洞察尼德蘭強大的根基乃是新教倫理與資本主義精神，包括公民自由、私有制、契約精神。他堅持俄羅斯特有的被薩滿教滲透的東正教信仰，而對尼德蘭生機勃勃的喀爾文教派的信仰生活及觀念秩序一無所知。彼得的改革只是「師夷長技以制夷」，以為軍事的成功就是所有的成功，這種急功近利的想法導致俄羅斯的近代化走上了一條歧途。

◎「俄國現代化之父」維特：我僅僅是一個有教養的人

> 我既不是一個自由主義者，也不是一個守舊主義者，我僅僅是一個有教養的人，我不能因為一個人的思想和我不一致就把他流放到西伯利亞去，我也不能僅僅因為一個人不和我在同一個教堂做禱告就剝奪他的公民權。

說這句話的人，是被譽為「俄國現代化之父」的維特伯爵。如果說

彼得大帝是開啟俄羅斯近代化的第一人，那麼維特就是布爾什維克席捲俄羅斯之前的最後一名改革者。維特對俄國現代化的影響，不亞於俾斯麥對德國現代化的影響。他們晚年都被君王所罷黜，幸而在世界大戰、革命和王朝傾覆之前去世，沒有親眼看到他們生前竭力避免的悲劇變成可怕的現實。

維特的父親是信仰路德宗新教的德裔俄國人，後來改信東正教；維特出身在俄羅斯帝國最富庶和最西化的波羅的海地區，後遷居高加索省的喬治亞。他從鐵道部西南鐵道局售票處管事幹起，歷任鐵路部門售票處長、局長、鐵道大臣、財政大臣、帝國末代大臣委員會主席（一八一〇至一九〇五年體制）、初代大臣會議主席（一九〇五至一九一七年體制），可謂「兩朝宰輔、三朝元老」，俄羅斯的鐵路交通和工業、現代財政金融及稅收制度全都由其一手打造。[6]維特對俄羅斯帝國的三大支柱「東正教、君主制和民族性」都作出嚴厲批判。

對於東正教會的致命弱點，沒有人比維特的批評更切中肯綮：「俄國當前最大危險就是國立東正教會的腐敗和當今人民宗教精神的迷失。如果沒有宗教，民眾就變成一群有理性的畜生。不幸的是，我們的教會早已變成了一種死氣沉沉的官僚機構，我們的教士也不是為尊嚴的正教、為上帝服務，而是為世俗的偶像崇拜服務。我們對基督教的信仰逐漸變得比其他基督教信徒更為淺薄了。我們比任何國家都缺乏信仰。日本之所以戰勝我們，就是因為他們相信他們的神比我們相信我們的神更為堅定。正如有人說一八七〇年德國戰勝法國就是因為它的學校比法國辦得好。」[7]

維特配合沙皇的侵略殖民政策，俄國的遠東政策亦由他一手操辦，但他最早意識到多民族帝國必然走向分裂：「如果俄國是一個單一的民族國家而不是一個多民族的帝國，對於我們俄羅斯人來說會更好一些。要達到這個目標，只有一個辦法，那就是放棄我們的邊區各省，因為邊區各省是絕不容忍殘酷的俄國化政策的。」

維特對尼古拉二世的評價很低：「我國革命之所以發生就是因為政府不了解社會前進這一基本事實。防止這個運動是君主的責任。如果他不這樣做，只知抑制，結果必然會造成革命洪流的氾濫。」尼古拉二世對革命浪潮只知堵塞而不知疏導，治標而不治本。[8]在那個時代，這些看法大逆不道。維特無力撼動「東正教、君主制和民族性」此三大支柱，維特之後的俄羅斯，朝著他最不願看到的方向一路狂奔。

俄國在日俄戰爭中失敗後，維特作為全權特使赴美國，在美國總統西奧多．羅斯福（Theodore Roosevelt）的斡旋下，與日方展開和談，雙方簽署了《普利茅斯條約》。他為戰敗國爭取到外交上的勝利，被尼古拉二世封為伯爵。

維特早年就虛心學習美國的現代技術，在鐵道部門任職時，面對機車嚴重缺乏的情況，他採取了美國早已實行並且現在仍以「美國制度」著名的行車制度。在出使美國期間，維特更是認真觀察和研究美國社會，他對美、俄政治制度和生活方式的對照，往往一針見血而發人深省。[9]

維特發現，很多家境良好的美國大學生利用暑假到飯店和旅店打工當服務生，夏天賺的錢足以支付冬季的費用。「這些學生好像不以那種卑賤的職業為恥。」然而，「這在俄國是絕不可能的。我國的學生寧可挨餓也絕不肯降低自己的身分去做一個僕役的工作。」這就是有新教倫理和資本主義精神的國家與缺乏新教倫理和資本主義精神的國家的根本差異。而且，俄國的階級是固化的，美國的階級是動態的。

維特致力於引進外資推動俄國工業化，但包括沙皇在內很多黨權派都反對。維特認為，這純粹是出於民族主義立場。「他們說應該由『真正的』俄國人利用俄國自己的資金來開發俄國的自然資源才是正確的。但是他們忽視了這一事實：即俄國國內可資利用的資本嚴重不足。結果因為這種所謂的民族主義，許多工業的特許權通常授予給『真正的』俄國人，而他們立即轉賣給外國人，從而不勞而獲大發一筆橫財。」這跟清帝國晚期洋務運動中「官辦、官督商辦、官商合辦」等模式的「官僚資本主義」何其相似。

維特還努力改革農業政策，建議政府給予農民更大的經營自由，如果本人勤勞、有效，就可以發家致富，而如果本人懶惰、低效，則自己承擔責，如斯托雷平所說的「把寶押到精明能幹者身上」。如此，就能出現生產力更強大的農民階層，繁榮整體經濟和提供更大的稅基，由此支撐起一個偉大的國家。這種思路跟中國毛澤東時代結束後，趙紫陽等黨內改革派開啟「包產到戶」的農村改革非常相似。

維特一心掛念的是政治改革，特別是設立議會。維特告訴一家報紙的發行人，他希望被人記住，「不僅僅是金本位制的創始人、跨西伯利亞鐵路的推動者，《普利茅斯條約》的主導者，而且是國家杜馬的締造者」。去世前不久，他稱希望墓碑上能刻上「維特伯爵，一九〇五年十

月十七日」。一九〇五年十月十七日，在維特等開明派推動下，長期將君主立憲視為「笑話」的尼古拉二世不情願地發布了《十月宣言》，使俄國從君主專制轉變為君主立憲。《十月宣言》是憲法的雛形，體現出新時代的《大憲章》的特點。然而，由於俄羅斯社會缺乏妥協傳統，以及政治改革步伐太慢、太遲，憲法未能讓各界滿意，依照憲法成立的國家杜馬未能成為改革的基石和避免革命的剎車。

歷史無法假設，但地緣政治學者卡普蘭假設說，倘若一九一七年特別脆弱的那一刻，俄羅斯的權力不被布爾什維克奪走，它完全有可能在二十世紀發展成一種比較窮一點、稍微腐敗和不安定版本的法國和德國，定錨在歐洲，而不是成為史達林主義的大怪獸。畢竟俄羅斯的舊政權沙皇體制有濃厚的日耳曼色彩、貴族講法語、首都聖彼得堡有資產階級的國會，即使其農民不是、可是全國菁英已經西化。但這一假設是不成立的，因為革命的魅力無可阻擋。

◎梅什金與拉斯柯尼科夫的賽跑：是愛每一粒沙子，還是殺死被視為「虱子」的廢人？

晚近三百年來，俄國現代化是改良與革命賽跑，非暴力與暴力賽跑，英美模式與法德模式賽跑，自由民主憲政與形形色色的激進主義思潮賽跑。如果用杜斯妥也夫斯基小說中的人物來形容，就是梅什金與拉斯柯尼科夫的賽跑。

梅什金是小說《白癡》的主人公。梅什金患有嚴重的癲癇症，具有聖愚身上一切美好特質而沒有其黑暗部分，他純潔、善良、坦率，對不幸的人充滿同情，對社會不公平強烈不滿，他彷彿是上帝聖意的執行者，代替基督來到俄羅斯，以他的天真、忠厚和善良救助失足於物欲之中無法自拔的「可憐人」。然而，這個基督式的美好人物未能拯救世界的苦難，反而連同其美德一起被可惡的世界毀滅。但杜斯妥也夫斯基仍致力於恢復人身上的神性，恢復正義感、同情心和自尊心：

> 兄弟們，你們不要害怕人們的罪孽，要愛那即使有罪的人……你們應該愛上帝創造的一切東西，它的整體和每一粒沙子。愛每片樹葉，每道上帝的光。

拉斯柯爾尼科夫則是小說《罪與罰》的主人公。拉斯柯爾尼科夫是謀殺犯，殺了經營當鋪的富有老寡婦，拿走所有的錢。他認為，老寡婦的命一文不值，他可以讓這筆錢產生更大的價值。[10]拉斯柯爾尼科夫眼裡，老寡婦是「一隻蝨子」，他相信：

> 人按照天性法則，大致可以分成兩類：一類是低級的人（平凡的人）；第二類人絕大多數都要求為著美好的未來而破壞現狀。但是為著實現自己的理想，他甚至有必要踏過屍體和血泊。

這是一種冷血且可怕的邏輯，是絕對的功利主義與社會達爾文主義，拋棄一切世間的倫理道德底線，如聖經「十誡」之「不可殺人」。列寧、史達林以及蘇聯的革命者們都遵循此種邏輯，給俄羅斯和全世界帶來空前浩劫。

梅什金與拉斯柯爾尼科夫的對立，如同杜斯妥也夫斯基與別林斯基的對立，本質上是基督徒與無神論者的對立。左派評論家別林斯基（Vissarion Belinsky）全身心地相信，社會主義不僅不破壞個人的自由，而且相反，它最大限度地恢復個人的自由。杜斯妥也夫斯基則不相信這一點。他懷疑乃至否定進步主義，認為進步的成果並不能補償付出的犧牲和苦難。他堅信，人性的問題只有在基督教中才能解決。

十九世紀末，民粹主義、虛無主義、無政府主義、社會民主主義乃至馬克思主義後浪推前浪，先後成為俄國知識界的主流。從巴枯寧、克魯泡特金（Peter Kropotkin）、別林斯基再到普列漢諾夫（Georgi Plekhanov）、列寧、史達林，他們相信可以建成新天新地。而杜斯妥也夫斯基的傳人們，要麼流亡，要麼被殺，要麼消失在古拉格群島深處。僥倖逃離俄羅斯、在域外保存火種的索洛維約夫（Vladimir Solovyov）、別爾嘉耶夫、舍斯托夫（Lev Shestov）們，被遺忘了大半個世紀，直到蘇聯解體之後，人已逝去，其著述終於歸來且綻放。而留下的人，不得不經受無窮無盡的折磨，且被迫與人民隔絕。[11]

在杜斯妥也夫斯基最後一部長篇小說《群魔》中，預言「群魔」將控制世界──「《群魔》描寫的是未來，與其說它描寫的是它那個時代，不如說是描寫我們的時代。否定的預見實際上比肯定的預見更準確。」杜斯妥也夫斯基稱之為「群魔」，乃是拉斯柯爾尼科夫的升級版──就是

列寧和史達林們。

◎多餘人：走上激進化之路的俄國知識分子

「知識分子」這個詞語最早是在俄國出現。斯賓格勒認為，「知識分子」是俄國精神被外國城市敗壞後的產物。以賽亞．伯林則發現，俄羅斯知識階層既懷疑絕對價值，後又渴望發現某種統一的、一舉解決所有道德操持問題的真理，因而內心不斷分裂交戰。別爾嘉耶夫指出：「俄羅斯的知識分子是一個不切實際的階級，這個階級的人們整個迷戀於理想，並準備為自己的理想去坐牢、服苦役以至被處死。」俄羅斯詩人萊蒙托夫（Mikhail Lermontov）在《當代英雄》中塑造了俄羅斯文學和俄羅斯現實中第一位「多餘人」形象，在俄羅斯近代化歷程中，知識分子確實是可悲的「多餘人」。

由於缺乏清教徒觀念秩序及精神、心靈秩序，俄羅斯知識分子極端鄙視實利主義價值，極端鄙視那些新登上社會舞台的人：企業家、商人和機關官僚─在清教徒國家，知識階層與這些群體水乳交融，如英國哲學家法蘭西斯．培根（Francis Bacon）所說，「知識就是力量」，知識還能帶來財富。但俄國知識分子對「卑賤」的經濟生活反感，不願意同新的職業官僚合作，只把促進「社會進步」當做唯一使命。他們背叛貴族出身，根據想像中的「人民」界定自我，但又隔絕於現實中的「人民」。他們想到的使命是向人民傳播指出未來方向的激進意識形態，知識分子根據這個任務界定自我，在世界面前證實自己的功能，人民的任務是實踐知識分子的理想，使他們的理想成為具體現實。

俄國知識分子出於對「進步」價值的宗教式信念和民粹式的憧憬，既反對改革綱領，又反對改革所採取的方法，他們希望自行領導改革。除非從上到下包括政府和國內經濟都來一個徹底改變，否則改革就毫無意義。他們要在改革中擔任重要角色，還編造激進理論，猛烈抨擊一個他們知道很少或完全陌生的國家實況。

弔詭的是，在俄國，激進知識分子和官僚兩個敵對陣營聯合起來，反對公民社會，反對多元、行政自主、不成文法以及政治和文化自由主義。這種無意識的聯合或許出於雙方都不信任甚至畏懼人民，而人民長期以來在俄國是一個巨大的未知數。這樣就出現了一種互為因果的形式：俄國上層知識分子歐洲化導致俄國人民文化上的孤立，又造成人民

與知識分子這兩個世界之間缺乏了解、互不來往的局面。那種愚不可及的共同恐懼，使他們不可能正確了解俄國社會。最後，當二十世紀一到來，知識分子和官僚政府就一起被原始的人民力量掃開了。

自一八八五年以來，俄羅斯經濟邁著巨人的步伐前進，一直以每年超過百分之五的速度增長。從一八九〇年到一九一四年，它的鋼鐵和石油產量增加了一倍。俄羅斯成為歐洲資本的重要投資國，法國以利息為生的階層大量購買「俄羅斯債券」。「俄羅斯債券」的聲譽之高，大概只有俄羅斯芭蕾舞團可媲美──後者象徵著一個既鮮為人知又充滿神祕的俄羅斯所具有的異常活力。

然而，這一切並未緩解知識階層與統治階層的矛盾。在俄國急劇近代化的過程中，異化的激進知識分子把無情迫害他們的專制政權視為主要敵人，他們的仇恨強烈而冷酷，不管社會要付出多大代價，除非專制獨裁徹底垮台，他們不會甘心罷休。東正教會因為依附於專制政權，也成為激進知識分子恨不得除之而後快的靶子。

絕大多數俄國知識分子都傾向社會主義。極端偏執和頑強的教條主義是他們總的心理特徵，同敵對方面專制獨裁的狹隘和殘暴，形成鮮明的對照。具有諷刺意義的是，沙皇尼古拉二世特別厭惡知識分子，認為除了知識分子之外，其他所有俄羅斯民眾都愛戴他：「我想怎麼做就怎麼做，我想做的事情總是好的，如果人民看不到那是好事，那是因為他們是一些平凡的人，而我則是上帝授權的君主。」就像君主獨裁由於它在專制政體中的角色而不能改變，激進知識分子的立場也注定一成不變。這樣，一面是獨裁的沙皇，一面是激進的知識分子，形成俄國社會極端對立的兩極，而且是連續性的兩極──即便兩邊的代表性人物變動了，但雙方的對立始終得不到緩和。

獨裁沙皇和激進知識分子兩極對峙，限制了俄羅斯社會適應變化的程度，使社會一直處於四分五裂狀態。一個強大的公民社會未能發展起來。缺乏自治的代議組織，再加上獨裁政府和知識分子都不能擔起領導責任，這一切導致俄國政治體制逐步癱瘓，出現真空，帝國統治走向崩潰。

研究俄國現代化進程的歷史學家拉伊夫（Marc Raeff）指出，俄國公民社會中未曾產生出一套本身的包括價值、原則與實踐經驗的完整意識形態，藉以引導它參加國家的政治生活和經濟發展。公民社會在有機會發展自主的整體結構之前就已分崩離析。它沒有一個堅實的文化與精

神基礎，而且仍在摸索本身的準則、價值觀與哲學。由於缺乏本身的思想與文化綱領，它無從制止那些主張抹掉一切重新做起的人。二十世紀早期在藝術、文學和哲學上個的那股蓬勃氣象，竟導致俄國政治哲學的迷失，這真是歷史的諷刺。公民社會從此只有聽由激進知識分子和虛無主義者主宰了。

改良壽終正寢，革命瓜熟蒂落。

第三節　十月革命：馬克思未曾料到的勝利

◎德國像運送鼠疫桿菌一樣，將列寧祕密運送到俄國

一九一七年四月，一個小個子、禿頂和蓄山羊鬍子的俄國人在妻子和三十個同伴的陪同下，登上蘇黎世的一列火車。火車穿越交戰國德國和中立國瑞典，經由芬蘭轉到俄國首都聖彼得堡，前後共計八天八夜、三千多公里旅程。這一列火車與普通火車無異，沿途停經靠站有乘客上上下下。這群俄國人乘坐的車廂並非傳說中遭到封閉，只是在和其餘車廂分隔的地板畫上一條粉筆線，示意他們不能跨越到其他車廂。進入俄國領土之前，一路都有便裝的德國特工護送。

這列火車給俄國和世界帶來的改變，超過了二〇〇一年九月十一日那兩架恐怖分子劫持的、撞向紐約世貿大廈的飛機。這列火車上載有更可怕的爆炸性貨物：那個其貌不揚的俄國男子就是將會在俄國點燃一場革命大火的煽動家列寧。邱吉爾回顧這段歷史時如此評論說：完全可以想像德國戰時領袖有多麼狗急跳牆。讓人生畏的是，他們對俄羅斯動用了最令人毛骨悚然的武器。他們像運送鼠疫桿菌那樣，用一輛密封的貨車把列寧從瑞士運到了俄羅斯。

一生反共的邱吉爾不惜用鼠疫這個最惡毒的比喻形容這一事件。共產主義的幽靈離開了歐洲的核心地帶，卻籠罩了歐洲邊緣的俄羅斯。

德國的祕密武器果然管用，列寧在回到俄國僅半年之後就成為這個革命新國家的主人，並讓俄國退出血腥的東線戰場。列寧也沒有預見到這樣的結果，他並不是清楚地看到戰略趨勢的總指揮，一九一七年一月，他憂傷地寫道：「我們老一代人可能看不到革命即將到來的決定性戰鬥。」

列寧並非德國送到俄國的第一件祕密武器，德國此前已將黑格爾和

馬克思的思想送到俄國。在俄國革命中，人們還曾舉起法國革命的旗幟、詠唱《馬賽曲》—很快，法國大革命的烈度不夠了，俄國人選擇了德國思想作為俄國革命的靈魂和底色，如斯賓格勒所說：「在二十世紀之前，迂腐的俄國知識分子就將馬克思主義引進到他們的國家，他們卻完全忽略了這個西歐辯證法的複雜產物的來源。」馬克思的階級鬥爭和暴力革命學說沒有在德國開花結果—在一戰結束後的混亂中，威瑪共和國成功地阻止了德國變成蘇維埃國家。

西方不亮東方亮，誕生於德國的極端主義意識形態最後在俄國找到了更適應它生長的土壤：

> 由於俄羅斯人具有無比謙卑和甘願犧牲的精神，彼得大帝主義和布爾什維主義完成了對像凡爾賽宮和巴黎公社這樣的西方創舉的無意識的、災難性的模仿。

所以，俄國革命的爆發，不能完全歸罪於德國將列寧送回去。從根本上而言，俄國的文化傳統呼喚著暴虐的革命模式。與其說俄羅斯是文明的窪地，不如說是文明的破口。

這是一場以馬列主義為旗號的農民革命，因為所有的俄羅斯人都是農民，包括君主和革命者—正如所有的德國人也都是農民，容克地主和農農民在思維方式上是一樣的。這場革命不是工人革命，而是農民革命。

俄國和德國都沒有英美意義上的市民階層。斯賓格勒說：「每個真正的俄羅斯人，無論其職業是學者，還是公務員，在本質上都是農民。他對有著二手群眾和群眾意識形態的二手城市沒有真正的興趣。即便有馬克思主義，這個國家最主要的經濟問題仍是農村問題。」十九世紀的俄羅斯快步走向工業化，卻仍是一個巨大的「莊稼漢的王國」，它被農奴制政權所束縛。這裡存在著以沙皇為首的政權，其統治不僅依賴著軍事力量，而且依賴著人民的宗教信仰。無論在日俄戰爭中，還是在第一次世界大戰中，尼古拉二世都高舉聖像激勵軍隊，維特嘲笑說，俄國官兵的武器是聖像，敵人的武器是槍炮，勝負不言自明。當聖像崇拜在戰場上灰飛煙滅，俄羅斯知識分子信仰的「最可憐的唯物主義思想體系」就粉墨登場。

列寧回到俄羅斯，革命找到了它的領袖。列寧的副手、紅軍創始人

托洛茨基在《俄羅斯革命史》中寫道：「除了工廠、兵營、村莊、前線和蘇維埃之外，革命還有一個實驗室，即列寧的腦袋。在七月六日至十月二十五日這一百一十一天內，由於不能公開活動，列寧被迫限制與外界見面，哪怕是與黨中央成員見面。在既不與群眾直接溝通，也不與各種組織接觸的情況下，他反而更加堅定的將思想集中於革命的根本問題，並將其提高到了馬克思主義基本問題的層面上。」

列寧促使布爾什維克中央委員會作出了該黨有史以來最重要的決定：在最短的時間內發動軍事起義。他宣稱：「如果我們現在不去奪取政權，歷史將不會寬恕我們。」

在緊張的寫作之餘，列寧常常與公寓中的貓玩耍，還安靜地聽古典音樂。列寧喜愛小孩和貓，但這並不表明他是一個仁慈的人，正如喜歡狗的希特勒並非一個仁慈的人。列寧喜歡音樂，尤其是鋼琴曲──德國的鋼琴曲：

> 我不知道還有什麼樂曲比貝多芬的《熱情奏鳴曲》更偉大。我樂於每天聽它一遍。但我不能聽太多音樂。它會影響你的神經，讓你要說些蠢話和摸別人的頭。但你絕不可摸任何人的頭，否則你的手有可能會被咬。你必須毫不留情地揍他們的頭。

喜歡貝多芬的音樂，並不表明列寧是一個文明人；正如喜歡華格納的音樂，並不表明希特勒是一個文明人。德國音樂和德國思想鑄就了列寧，俄國革命是未完成的德國革命的延續與升級。

共產主義革命在俄國的成功，顯然不單單是因為列寧個人的天才，而是因為共產主義思想與東正教和俄羅斯的民族性格之間有某種共通之處。二十世紀初俄國自由派知識分子尼古拉．栢迪耶夫認為，俄羅斯的共產主義是另一種形式的俄羅斯宗教──等於是世俗的東正教。

◎一場從大街上撿到的革命，一個空空如也的寶座

革命的車輪在一九〇五年一月就啟動了。當時，沙皇政府下令軍隊開槍鎮壓遊行群眾。星期日流血事件發生之後，維特伯爵在日記中寫

道，經過革命分子的宣傳，「政府變得越來越無足輕重。此前，人們討厭大臣，現在則是鄙視他們。此前，人們並不敬愛政府，但還能接受政府；如今，他們卻惡意嘲笑政府，並想要剷除政府。自從彼得大帝以來，俄國還從未陷入如此危急的局面之中」。維特警告沙皇，鎮壓並沒有起作用，革命勢力正在日益壯大、日益放肆，「俄國的處境類似於召開三級會議後的法國局勢，政府目前缺乏應對革命這一魔鬼的計畫」。

維特伯爵曾建議說，俄羅斯古老的政治結構落後於現實，為適合時代的需要，必須進行變革，迅速頒布一部保障自由出版、自由信仰、自由集會、自由結社的憲法，這部憲法至少應當同普魯士一八四九年憲法看齊。這部憲法應當賦予公民自由、實行普選制、開啟寬容的宗教政策。而且，政府必須遵守憲法。唯有如此，才能讓改良勝過革命，避開激進的暴力革命。如果不實行自上而下的改革，就會出現「自下而上」的群眾革命，特別是土地革命和由「渣滓」領導的工人革命，把皇室和王朝吞沒在「革命的濁流」中。然而，形勢比人強，憲法未能成為拯救沙皇政權的靈丹妙藥。憲法通過後，尼古拉二世仍不願放棄暴力鎮壓手段，昔日的「慈父」如今被民眾視為屠夫。[12]

山雨欲來風滿樓。一九一四年，俄羅斯加入規模空前的第一次世界大戰。沙皇政府躊躇滿志，宣稱將動員兩千萬軍隊，輕鬆擊敗德意志帝國、奧匈帝國和鄂圖曼帝國等同盟國，將在冬天前「進入柏林」。然而，這場戰爭曠日持久，俄國軍隊一再潰敗，戰爭沒有給沙皇政權注入活力，反而加速其崩潰。

戰爭再好不過地揭示出沙皇政權猶作困獸之鬥的脆弱。俄羅斯落後的國民經濟無法長時期支撐沒完沒了的戰爭：交戰之後的半年裡，鐵路運輸系統陷入無序狀態，庫存三分之一的火車頭無法運轉；由於同盟國的經濟封鎖，機器設備、機床工具和零件極為匱乏。幾乎所有的工廠都轉向軍火生產，導致國內市場紊亂。不到幾個月，後方工業品便告緊缺。在鄉村，農民們不能將農產品運輸出去，只好就地爛掉。全國陷入通貨膨脹和物質斷匾。過度集權的政府無法控制局勢。

尼古拉二世頑固地堅持自己是「溫馴農民大軍的總司令，慈父般的沙皇」，他接受皇后和身邊寵臣的建議，於一九一五年九月五日親自擔任軍隊最高統帥，在全局崩潰之際做出這一舉動，對專制制度來說無異於自殺。他孤身困在指揮部的專用列車上，不再領導國家。國家迅速陷入無政府狀態。

一九一七年二月二十四日，皇后亞歷山德拉致信給在指揮部的丈夫：「親愛的，我們生活在一個多麼可怕的時代呀！上帝讓你背負的十字架又是多麼地沉重。形勢似乎正在好轉，只是啊，親愛的，你得堅強。拿出你的權威來：對俄羅斯人就得這樣，你的善良已經得到證明，現在該讓他們嘗嘗你的拳頭了！」狂妄自大的亞歷山德拉不知道，很快降臨到她和她全家身上的，不是拳頭，而是子彈。

第一塊多米諾骨牌終於倒下：在嚴寒中，在令人不安的戰爭氣氛中，對於革命來說一切都醞釀成熟了。舊制度已腐朽，沒有合適的捍衛者。列寧還未回來，整個一百年來俄羅斯知識分子反對並與之鬥爭的那個神聖的俄羅斯帝國就自動垮台了。英國歷史學家李德哈特指出：「由於俄羅斯體制出問題，以致它在為協約國做出貢獻時，蒙受驚人的損失。這巨大的損失對於俄羅斯所造成的精神影響，甚至大於對實質持久力的損害。二月革命的爆發，表面上衝著沙皇身邊人士的腐敗與墮落而來，深層卻有根深蒂固的精神因素存在。」

數百年來深深扎根在俄羅斯民眾中，支撐著君主獨裁政體的宗教信仰，迅速衰退並土崩瓦解。但是，自由主義運動和立憲民主黨在民眾中沒有市場。按照俄羅斯人的精神氣質，革命只能是集權主義的。所有俄羅斯式的思想體系始終是集權主義、神權主義或社會主義的。

臨時政府的運作只是行禮如儀，底層社會完全由蘇維埃政權掌控。臨時政府下令讓列寧自公共領域消失三個月，但一旦列寧決定取而代之，臨時政府的覆滅甚至比羅曼諾夫王朝還要迅速。

十月革命的成功，似乎比法國大革命還要容易。十月二十五日上午九點，布爾什維克尚未對冬宮發動攻擊，臨時政府總理克倫斯基（Alexander Kerensky）就裝扮成一名塞爾維亞軍官走出冬宮，乘坐一輛美國使館提供的插著外交旗幟的汽車離開首都。列寧輕蔑地稱之為「懦夫克倫斯基」。[13]

與自發且盲目的二月革命不同，十月革命是布爾什維克黨人針對一個已被革命形勢所淘汰的政府而精心準備的。實際上，直接參加「偉大的十月社會主義革命」的人數極其有限：總共幾千名衛戍部隊的士兵、海軍士兵和聖彼得堡軍事委員會的赤衛隊員，以及幾百名各工廠委員會的布爾什維克活動分子。低度衝突、低死亡率（不過十幾個人）均表明這場預料之中、反對力量薄弱的政變是何等水到渠成。用曾擔任戈巴契夫顧問的雅科夫列夫（Alexander Yakovlev）的話來說，二月革命遭遇

的最大不幸，就是俄國對於具有根本改變社會制度和國家制度的性質的瞬間轉折並未做好準備。人們被戰爭、死亡、貧窮搞得精疲力盡，變得殘酷無情，對他人的悲痛和痛苦無動於衷。只剩下對出現奇蹟的希望。這就是俄國社會易於接受革命的破壞性思想、包括布爾什維克的暴力思想的謎底所在。

即便列寧沒有回國，這場革命注定會爆發，就像政治哲學家漢娜．鄂蘭所說，「布爾什維克發現權力躺在大街上，並把它撿起來。」也如英國歷史學者卡爾（E. H. Carr）所說，「列寧和布爾什維克對於推翻沙皇統治的作用是可以忽略不計的」，實際上「布爾什維克繼承了一個空的寶座」。

十月革命讓俄羅斯走上一條比拉丁世界、法國和德國更為遙遠的歧途：從美好的烏托邦、末世論和彌賽亞主義邁入慘絕人寰的古拉格。用別爾嘉耶夫的話來說就是，「在猶太人之後，救世主降臨的意識也成為俄羅斯人所特別具有的，這種意識經過全部俄國歷史直達共產主義」、「第三羅馬演變成莫斯科王國，以後變成帝國，最後則變成為第三國際」。

◎打造新人、新黨與新社會

俄羅斯普丁政權對於列寧和十月革命遺產半推半就、欲說還休。二〇一六年一月二十一日，列寧去世九十二周年忌日，在總統科學與教育委員會的會議上，俄羅斯庫爾恰托夫研究所所長米哈伊爾．科瓦利丘克所提出有關由主導性組織控制思想方向的建議，他說：「巴斯特納克有一首短詩《高雅之病》，他在詩中分析了十月革命，他這樣描寫列寧：『當我真切地看到列寧時，我就不斷地思考著他作為第一號人物敢作敢為的身分和權利。』答案是這樣的：『他控制了思想方向，只是因為他控制了國家』。」科瓦利丘克認為：「我們應當尋找到能夠控制具體的思想方向的組織，只要有了這些有創造力的組織，就能這麼做。」

普丁在最後講話中作出回應：「關於主要問題──控制思想方向，這當然是正確的。」

唯有先控制思想，才能打造新人、新黨和新社會，這是列寧的策略。列寧首先是一名作家，然後才是一位「職業革命家」。列寧對領軍作戰並不在行，他最擅長以筆為槍。列寧的寫作態度像是有幾萬人在等

著他指揮，像有一部排字機就在門外等著。列寧是唯一一個一日二十四小時專注於革命的人，除了革命之外別無心思，就連睡覺也只會夢見革命。托洛茨基寫道：「不無深意的是，『不可調和』和『義無反顧』是列寧最愛的詞語之一」。

早在一九〇五年，列寧就主張由俄國「唯一徹底革命的階級」——無產階級領導俄國革命。列寧最大的成就是把馬克思四十年前勾勒在紙張上的觀念落實為一個政府的意識形態。他創建了蘇維埃系統，奉勞動人民的名義統治，對財產進行再分配，又推行極端的文化和社會關係轉化。列寧的夢想是建立一個齊格蒙．鮑曼（Zygmunt Bauman）在《沒有選擇的生活》一書中描述的共產主義國家和社會：

> 共產主義是現代性最投入、最有生氣和最有氣勢的倡導者……正是在共產主義體制下，現代性夢想擺脫了冷酷無情而無所不能的國家的障礙，從萌芽發展到極致：宏大的設計、無限制的社會工程、巨大的技術、對自然的總體改變。

美國學者斯科特（James C. Scott）指出，列寧是一位極端現代主義者，是革命的建築師和工程師。列寧的指標性著作《怎麼辦？》，沿用左派知識分子車爾尼雪夫斯基（Nikolay Chernyshevsky）小說的題目，詳盡描述其心目中的「新黨」如何鍛造「新人」和「新社會」。列寧指出，只有當作為先鋒隊的無產階級政黨變成「頭腦」時，一般群眾，特別是工人階級就成為「身體」，「身體」要聽命於「頭腦」。對於數量巨大、非理性、沒有任何內聚力——沒有歷史、沒有觀念、沒有行動計畫——的群眾來說，黨是領導菁英，黨的領袖對歷史和辯證唯物主義的掌握使他們可以為階級鬥爭制定正確的「戰爭目標」，而黨的權威是建立在「深刻的科學知識」之上的。黨必須由「職業的革命者」領導，即有經驗、守紀律、全職、受過訓練的革命者。

十月革命之後，新政權致力於塑造「集體人」以取代個人成為未來的主宰。這種「集體人」是相信共產主義的唯物論者，是建造新世界的工具，是國家機器中的一顆螺絲釘，是集體中的一個成員，個人臣服於集體。蘇聯官方利用各種運動和動員，灌輸勞動光榮和階級觀念等，理想的蘇聯公民必須相信黨會帶領全國邁向勝利，必須崇拜黨的領袖，行動積極、有目標，做人要誠實、有勇氣，遇到困難不退縮，堅持到底，

忠於國家，有紀律地執行黨所交付的任務。

列寧在《國家與革命》中指出，使用國家強制力量是建立社會主義的唯一途徑，現代生產為獨裁統治提供了技術上必需的基礎。「任何大機器工業—即社會主義的物質的、生產的源泉和基礎—都要求無條件的和最嚴格的統一意志，以指導幾百人、幾千人以至幾萬人共同工作。……怎樣才能保證有最嚴格的統一意志呢？這就只有使千百人的意志服從於一個人的意志。」列寧設想了一個自我運轉的、巨大的國家辛迪加，他將這看作技術之網，每一個網眼都通過自己習慣的約束和理性將工人限定在適當的程序中。在一段歐威爾式的描述中，列寧指出系統將如何冷酷無情：「逃避這種全民的計算和監督必然會成為極難得逞的、極罕見的例外，還會受到極迅速極嚴厲的懲罰，以致於人們對於人類一切公共生活簡單的基本規則很快從必須遵守變成習慣於遵守。」

對於農村、農業和農民，列寧在《農業問題》中也有詳細論述。列寧認為，小農生產方式已經落後，必須建立巨大的集體農場。對農場和工廠來說，資本和人力越密集越好。在列寧的農業概念中，可以看到對建立國有大型農場和集體化的狂熱。他強調，要「用大機器重新塑造農民」，雖然「改變他們的全部心理和全部習慣需要幾代人的努力」，對通過機械化來改變人性的信念一直沒有消失。

在新黨、新人和新社會背後，是一種取代東正教的新宗教，即「馬列主義」以及後來成形的「史達林主義」。以為共產黨奪權只是靠暴力和謊言，太低估共產黨了。唯有宗教才能取代宗教，唯有觀念秩序才能替換觀念秩序。列寧主義的無神論建立在一個宗教（或反宗教）前提上，即人是其自身的命運的主宰，並有能力建造人間天堂。它還堅持這樣一種觀念，即人本性善良，依靠其自身才智和意志，必能戰勝剝削和腐化他的社會勢力。這種觀念在喀爾文主義深入人心的新教國家沒有市場，喀爾文神學的人性論是：人是全然敗壞的罪人。所以，布爾什維克主義唯有不曾受過喀爾文主義洗禮的國家才會氾濫成災。

列寧構想並創建了共產黨，共產黨是一支忠誠卓越的先鋒隊，其使命是指引人類通往共產主義的人間天堂。人要取代上帝，也就是說，人通過集體行動，就可以做到以前只有上帝才能做到的事情。由此，保持上帝並不存在的信念，是列寧主義世界觀的核心部分。

曾身為共產黨員和克格勃特務的普丁，為了掩飾昔日的骯髒身分與歷史，故意將共產主義與基督徒扯在一起：「我曾經非常喜歡並且至今

仍然喜歡共產主義和社會主義思想。如果我們看看曾經在蘇聯廣泛發行的共產主義建設者守則，它很大程度上讓人想起聖經。這不是開玩笑，它實際上就是聖經中的摘錄。」普丁用斷章取義的方式，迴避了基督教與共產主義的根本區別，他甚至說：「在共產主義意識形態裡基本的原理都來自傳統的世界宗教。……共產主義建設者守則是什麼東西？都是聖經裡的東西，或者看看古蘭經：不偷竊，不殺生，不要對別人之妻有非分之念。那裡都寫著，就是取自那裡。」

普丁這套極具迷惑性的「新語」在俄羅斯暢通無阻，表明俄羅斯人對歷史的健忘和俄羅斯東正教因神學匱乏而導致非善惡辨別力的退化。

◎東正教會能挺過布爾什維克暴政嗎？

毫無疑問，蘇維埃政權掌權之後，必須打造另一種形式的宗教信仰，必須塑造對革命和革命領袖的頂禮膜拜，以此取代對東正教和君主制的崇拜。據說，列寧個人憎恨東正教神職人員和教會的擁護者，並渴望毀滅他們。實際上，這更是源於兩者間「有我無你」的競爭關係。

列寧死後，屍體被永久保留在莫斯科紅場，他的神龕提醒每個人，俄羅斯人是人類邁向社會主義的先鋒。活著時，這個世界上最偉大的布爾什維克分子曾領導人民從事神聖的鬥爭；在信仰中，在他的幫助下，他們會繼續為人類集體命運而鬥戰。列寧的遺體完好地保存到後蘇聯時代——它仍是普丁的俄國的象徵：這個俄國本身是一件人工製品，它油光靚麗的大衣底下藏著深不見底的腐爛。[14]

保存列寧遺體的方式跟東正教源遠流長的聖人遺體崇拜一脈相承，但蘇維埃的殿堂中只能有列寧的遺體，保存聖人和王公貴族遺體的教堂必須被摧毀。早在一九一八年春天，針對一切宗教特別是東正教的恐怖行動就開始了。

高級神職人員、修士和修女受到野蠻的殘害，把他們釘在教堂大門處死，剝他們的頭皮，在沸騰焦油的大鍋裡煎熬，用熔化的鉛水給他們授聖餐，將他們淹死在冰窟窿裡。彼爾姆的一位祭司受到不可思議的折磨：劊子手割去他的耳朵和鼻子，挖出他的眼睛，然後押著他在大街上走，隨後處決。暴徒將托波爾和西伯利亞主教格爾莫根捆在輪船的輪子上，並開動機器，頓時血肉橫飛、慘不忍睹。僅僅一九一八年一年，就有三千名高級神職人員被處決，整個蘇維埃政權期間，當局殺害了三十

萬名宗教人士。[15]

東正教牧首吉洪（Patriarch Tikhon）在內戰期間致人民委員會的一封信中說：「你們許諾自由……但你們賦予的自由，就在於千方百計縱容普通人卑劣的狂熱，就在於燒殺搶掠不受懲罰。言論自由安在？教會布道的自由安在？許多勇敢的教會布道者已付出了自己苦難聖徒的鮮血。」一九二二年三月二十八日，《消息報》刊登了「人民公敵」的名單，牧首吉洪名列榜首。五月四日，政治局決定以反蘇活動為由追究吉洪的法律責任。兩天後，他被逮捕，投入監獄。

政權剛一穩固，史達林便命令興建一座宏偉的蘇維埃宮。根據一些為追求虛榮不惜破壞古物的建築學家的建議，卡崗諾維奇（Lazar Kaganovich，史達林時代的政治局委員，史達林主義一詞的發明者及烏克蘭大饑荒的直接責任人）和莫洛托夫（Vyacheslav Molotov，曾任蘇聯外長、總理）向史達林推薦的建造地點，正是救世主基督大教堂所在地。這座俄羅斯歷史上最富麗堂皇的教堂，是為紀念俄國戰勝拿破崙而建立，經歷三任沙皇、前後耗費四十五年時間修建完成。它有超過三十層樓高，以四千萬塊磚建造，可容納上萬名信徒做禮拜。教堂的建築和內部裝飾展現了俄羅斯藝術的榮耀，參加教堂內部裝修和雕塑的有數十位藝術大師。

史達林很快同意該方案。其傳記作者沃爾科戈諾夫（D. A. Volkogonov）評價說，史達林的智力缺陷在這個事件中表現得最充分：總書記無法估計俄羅斯文化遺址的歷史價值。事實上，史達林有著極其周密的考量：布爾什維克試圖嵌入俄羅斯的沙皇是「人神」的傳統中，要將一個人變成新的上帝，就必須破壞掉前一個上帝的居所，並在其基礎上蓋起新的禮拜堂，樹立新的敬拜和崇拜的對象：黨的領袖。在這場革命中，必須完成一個簡單但基本的「象徵交換」。

一九三一年十二月五日，這座偉大的教堂被毀掉了。當響起爆炸聲時，在克里姆林宮辦公室工作的史達林顫抖了一下。他不安地問祕書波斯克列貝舍夫（Alexander Poskrebyshev）：「這是什麼聲音？哪裡爆炸了？」

波斯克列貝舍夫報告說：「根據您批准的關於確定蘇維埃宮建設地點的七月決議，現在正在拆除救世主基督教堂。」

史達林放心了。在持續一個小時的爆炸時間裡，他再也沒有理會這件事，又專心地閱讀各地送來的關於集體化進程的報告。

由於無神論和建築方面的考量，救世主基督大教堂這座永久性建築被拆除。記載教堂被炸的絕無僅有的鏡頭，反映了心靈上的傷痛。看了這些鏡頭，讓人想起一九三一年寒冷的十二月，炸掉的不僅是一座教堂，炸掉的是文化，炸掉的是歷史。多年以後，在被問及對於炸毀救世主基督大教堂一事有何感想時，早已失去權力的莫洛托夫仍堅持說：「莫斯科市中心不需要教堂，它們的存在是一個錯誤。」

史達林選擇建築師尤馮和舒舍夫的蘇維埃宮設計方案，此二人之於史達林，宛如施佩爾之於希特勒。史達林希望修建一座超過美國紐約帝國大廈的建築，其容積七百萬立方公尺，等於紐約六棟最大摩天大樓的容積量；並在頂上安裝一座比自由女神像還要高的列寧像，其食指長度就達六公尺，雕塑重達六千公噸。由此，列寧成為蘇聯的新上帝，史達林則是其欽定接班人。[16]

列寧、史達林以及歷屆蘇聯領導人嚴格限制宗教信仰自由，最重要的原因就是他們深深信奉無神論。伯爾曼指出，無神論是一個信仰體系，也是一種戰鬥信念，它本身就具有「宗教」（或「反宗教」）性質，而且程度之深超乎尋常。對於馬克思來說，無神論主要是一個知識問題，是從科學唯物論得出的結論；而對列寧及其俄國追隨者來說，無神論是對上帝的背叛，正如列寧轉述的俄國革命家巴枯寧（Bakunin）的名言：「即使上帝真的存在，也一定要毀滅。」因為倡導這一信仰的偉人不是馬克思而是列寧，所以這一信仰與其說來自西方，不如說屬於俄羅斯自身。

蘇聯政權對教會的攻擊是基督教會自羅馬時代以來所經歷的規模最大的一次。它不僅是有行的攻擊，如關閉教堂、逮捕神父和信徒；更是有計畫、有步驟地使傳統宗教信仰從公共生活和公眾言論中消失，並將它從蘇聯人民的思想中根除肅清。

一九二〇年十二月，蘇聯特務頭子捷爾任斯基（Felix Dzerzhinsky）在給其副手的信中寫道：

> 我的意見是，教會要瓦解了，應當促成此事，但絕不要讓它以更新的形式復活。因此，應當由全俄肅反委員會，而不是別人來實施教會的瓦解政策。懲戒機關將全國所有的信仰都置於自己的監督之下。

但是，蘇聯第一任教育部長、理論家盧那察爾斯基（Lunacharsky）則有不同看法，他說：「宗教就像一枚釘子──你敲得越狠，它釘得越深。」事實證明，經過蘇聯政權長達七十多年的迫害，基督教信仰卻挫而彌堅。基督教不僅從打擊中挺了過來，還從中得以淨化。蘇共最後一個領導人戈巴契夫是隱藏的基督徒，將聖經藏在枕頭下，每天晚上閱讀一段。蘇聯崩潰後，東正教經歷了巨大的復興，東正教及其他基督教宗派的信徒人數高達俄羅斯總人口的四成左右。

第四節　蘇聯是「邪惡國家」，更是未完成的「普世帝國」

◎史達林：沒有畢業的神學生成為「宗教大法官」

列寧掌權後很快就病死了，蘇聯政權真正的「上帝」是執政三十年的史達林。一位東正教神父將史達林時代稱作俄羅斯歷史上的「極夜期」，將史達林主義視為一種宗教現象，認為其「將所有人的肉體與精神動力都歸於一個共同目標，讓領導人的形象成為『萬物的標準』，將其神話成為至高無上的權威。」歷史學家羅伊．梅德維傑夫（Roy Medvedev）寫道：

> 二十世紀前幾十年，馬克思主義者中存在著一種「造神」潮流，高爾基（Maxim Gorky）等人認為，他們將在馬克思主義─列寧主義基礎上打造某種「無神的無產階級宗教」，視做是自身的任務。史達林接手了，甚至完成了這項任務，並且有顯著的改良。他幫助在馬克思主義的基礎上建立了與宗教同族的東西，但所謂的上帝，所謂的全知全能和新宗教的危險上帝，卻由史達林本身來承擔。

史達林時代，史達林是沒有畢業的神學生的這段歷史被精心遮掩起來。史達林出生於喬治亞貧苦農民家庭，父親是拋家棄子的酒鬼。史達林由堅強的母親獨力養大。在東正教教士察爾克維安尼的資助下，他從十歲起進入哥里神學院受六年基礎教育。他在神學史、東正教教義、敬拜儀式及教會規章釋義等科目上都獲得優異成績，因而進入提夫里斯神

學院繼續深造。在神學院的四年半裡，史達林閱讀禁書，組織社團，思想日趨激進，他喪失了基督教信仰，或者說他以馬克思主義取而代之。最終他被神學院開除。

之後，這位被神學院掃地出門的年輕人經歷了沙皇當局的逮捕和流放，成為追隨列寧的革命者之一。再以後，史達林在激烈的繼承權鬥爭中戰勝托洛茨基、布哈林（Nikolai Bukharin）、季諾維也夫（Grigory Zinoviev）、加米涅夫（Lev Kamenev）等反對派，成為蘇聯的「新沙皇」──在國際舞台上，史達林的言行與沙皇並無二致，兩者同樣熱衷於擴充帝國版圖，只不過在意識形態上做了不一樣的包裝。

一九四五年波茨坦會議前夕，美國駐蘇聯大使哈里曼於柏林火車站迎接蘇聯代表團。他問史達林，以勝利者的姿態來到戰敗的德國的首都，是否特別愉快？史達林這樣回答：「沙皇亞歷山大可打到巴黎去了。」不過，史達林不需為此感慨，他很快就超越歷代沙皇了──蘇聯帝國成為世界兩大強權之一，還把很大一部分歐洲及亞洲畫為其勢力範圍。

史達林是「新沙皇」，是杜斯妥也夫斯基筆下的「宗教大法官」，是操控和玩弄人性的心理學大師。他將神學院中學過的神學轉化成一套讓人心驚肉跳的戒律，他則擁有審判所有人的超然地位。史達林的私人翻譯指出，史達林建立的行政體系，除了信仰和一定的熱情之外，基於三樣東西：紀律、恐懼和獎勵。最關鍵的是恐懼：從做出了次品的工人、在集體田地裡拾麥穗的農民，到部長甚至政治局委員，不執行「主人」的意志可能會賠上腦袋。由此，這個機制才運轉正常。

史達林頑固地站在基督信仰的反面：輕視全人類的道德價值，鄙視憐憫心、同情心和慈悲心。對他來說，只有意志堅強的特性才是重要的，這使他付出了妻子和生命和孩子們的命運被毀乃至他本人孤零零地死在自己屎尿中的代價。最可怕的是，史達林在政治中沒有為道德的價值找到應有的位置。他認為，工作的人告發其同事是「人民敵人」，是最高尚的行為。[17]

史達林逮捕親人、親戚、自己周圍的人的妻子，他是在考驗他們的忠誠，考驗他們忠君的感情。加里寧、莫洛托夫、卡岡諾維奇及其他許多人，對於自己家裡發生的災難都不露聲色。史達林觀察他們的行為，對於他們不發怨言感到滿意。這種令人震驚的不道德的殘酷行為，就是在為史達林極端不道德的歷史做記錄和為他畫像。在這位宗教大法官和

偽君子的假面具後面，沒有任何神聖、高尚、正派的東西，他在酷似恐怖影片的生活中高超地扮演許多角色。

史達林的首要身分，既不是革命者，也不是獨裁者，而是杜斯妥也夫斯基筆下的「宗教大法官」。蘇聯需要「宗教大法官」，蘇聯不能沒有「宗教大法官」，別爾嘉耶夫指出：

> 宗教大法官的精神存在於天主教，一般也存在於古老的早期教會、俄國的專制制度、任何暴力的集權國家之中，而現在這種精神又滲入到實證主義、妄想取代宗教、建造巴別塔的社會主義。哪裡有對人的監護，對他們幸福和享受的虛偽關心，同時又蔑視他們，不相信他們的崇高起源和崇高使命，哪裡就有宗教大法官的精神。哪裡視幸福高於自由，將暫時置於永恆之上，以愛人來反對愛上帝，哪裡就有宗教大法官精神。哪裡強調真理對於人的幸福無用，不了解生命的意義就可以安排生活，哪裡就有它。哪裡人類沉湎於魔鬼的三種誘惑—石頭變麵包，表面的奇蹟和權威，世上的萬國，哪裡就有宗教大法官。

「宗教大法官」是真理的「誹謗者」，用羅贊諾夫的話來說，「宗教大法官」的傳說「是最具毒性的一滴毒液，它終於從我們已經走了兩個世紀的精神發展階段中流了出來，分離了出來」。作為最後一個登上歷史舞台的民族，俄羅斯所具備的特徵「是真正的魔鬼的特徵」。史達林雖未施行拿破崙或威廉一世那樣輝煌的加冕典禮，但他成為希特勒之前的第一個兼有「宗教大法官」身分的現代獨裁者。[18]

一九四〇年，史達林的德語翻譯別列什科夫在納粹德國工作期間，看到一幅令人驚訝的景象：同樣在「神化」領袖，舉行同樣的大規模集會和閱兵，人們手裡拿著元首的畫像，孩子們則向他獻花。非常相像的宏大的建築，繪畫中也有類似蘇聯社會主義的英雄主義題材。希特勒把所有異見人士投入集中營並徹底消滅之後，也像史達林一樣，借助強大的意識形態宣傳製造一種效果，群眾開始神化他。別列什科夫觀察了從法國得勝歸來的德軍在柏林舉行的閱兵儀式。他站在主席台旁邊看到，當希特勒乘坐敞篷賓士駛過人群時，所有人都湧向他，婦女們舉起嬰兒讓他觸摸。希特勒仇視人民，卻善於討好他們，稱之為「主宰者種族」。史達林也一樣，慈父般地向那些走過列寧陵墓、頌揚他的遊行隊

伍微笑，也討好地稱他們為「共產主義的建設者」──在心裡卻將他們罵為蠢材。

那一瞬間，別列什科夫意識到，蘇聯和德國宣稱目標截然不同結果卻殊途同歸：希特勒宣布了「主宰者種族的千年帝國」，但是，他卻將德意志民族最優秀的人投入戰爭的絞肉機，像狂躁症患者般頑固，將德國文化的無價遺產變成了瓦礫。史達林號召蘇聯人民建設人人平等、人人幸福的社會主義社會，但是，這並沒有妨礙他將許多民族全體遷移到西伯利亞，消滅千百萬的農民。

◎大而無當的國營工廠與集體農莊

列寧及其領導的十月革命，是德國送給俄羅斯的拌了毒藥的蜜糖。當時，德國的工業動員給予列寧深刻印象，他相信這正是生產社會化的正確途徑。正像列寧認為馬克思發現了跟達爾文進化論一樣永恆的社會規律，他相信大眾化生產的新技術是科學規律，而不是社會建構。他是德國系統控制的熱情擁護者，他讚美「建立於最現代的機械化工業的紀律、組織和協調合作的原理、最嚴格的責任和控制制度」。

馬克思主義未能在工業化的德國實踐，反倒在遠未工業化的俄國實踐，這是歷史的玩笑嗎？不是，因為俄國比德國更缺少個人主義的觀念。最早批判計畫經濟模式的俄國經濟學家鮑里斯．布魯茲庫斯（Boris D. Brutzkus）指出，「社會主義經濟的統一計畫是馬克思主義的主要思想」，它是經濟體制，也是政治體制，更是意識形態。一九二〇年八月底，當布爾什維克在內戰中獲勝之際，名不見經傳的布魯茲庫斯在聖彼得堡發表演講，指出馬克思主義的共產主義制度本質上是不合理的，是不可避免要崩潰的。他被布爾什維克黨人當做「我們的敵人」逮捕入獄，「在一個共產主義國家裡，不關心政治並能免於暴力侵犯。在那裡，不僅行為，而且思想也可以被認為是犯罪」。緊接著，他和一大批知識分子被驅逐出境。托洛茨基稱之為「預防性的人道措施」──托洛茨基當然不會料到，幾年後，同樣的命降落到自己身上。

布魯茲庫斯流亡路上完成《蘇維埃的計畫經濟》一書，在蘇聯如朝日般升起之際唱響其喪鐘。海耶克認為，布魯茲庫斯對中央計畫經濟體制的批評表現出「非凡的預見性」，讚揚他與米塞斯和馬克斯．韋伯一起確定了社會主義經濟學研究的中心問題。

布魯茲庫斯強調，經濟自由原則，即經濟創業自由、消費組織自由和勞動自由原則，對個人具有重大意義，它對整個社會的意義更大。「在資本主義制度下，生產力的異常發展是與經濟自由原則和競爭原則極為緊密地聯繫在一起的。」反之，社會主義制度不利於自由進取：第一，收入均等，許多資本主義的刺激創業的因素消失了；第二，經濟生活採取官僚形式；第三，不能避免裙帶關係；第四，由於不可能準確計算價值，高級官員很難接受革新建議。

布魯茲庫斯預見到，在社會主義制度下，不僅在政治生活中，而且在經濟生活中，全能國家將露出其面相：

> 象徵著霍布斯筆下徹底吸乾人之個性的利維坦巨怪的，既不是舊時西方的君主主義國家，也不是當代的民主主義國家，而是社會主義國家。

布魯茲庫斯在二戰之前病逝，卻準確地預見到蘇聯對世界的禍害。

蘇聯崩潰前夕，英國駐蘇聯大使布賴特韋特發現，蘇聯雖然實現了工業化，但「宏偉的、代價極其高昂的投資計畫好些年甚至幾十年一直沒有完成；商品質量低劣，這些商品連吃夠苦頭的蘇聯消費者也不願購買，因此都積壓在庫房裡；社會領域得不到足夠的資金；農業舉步維艱，危機四伏；隱形事業現象在擴大；蘇聯優秀的科學家和技術專家的先進工藝停留在圖紙上，因為沒有有效的機制來將其運用於生產。」

斯科特指出，布爾什維克的理想是很宏大的，它要在清除舊制度的社會中實現帶有社會主義革命先鋒特徵的極端現代主義理想。國有工廠、集體農場和五年計畫是實現此理想的手段。

從城市和公共建築（蘇維埃宮）到大型工程（如白海運河），以至到後來五年計畫中的大型工業項目（如馬格尼托哥爾斯克鋼鐵聯合企業，它是蘇聯四大鋼鐵公司之一，擁有數十萬工人，最大的車間長達一英里，它幾乎就是一座大型城市，有自己的醫院、學校、商店和警察），還有集體化，幾乎所有的計畫都規模巨大。這是一種「巨型癖好」。在這個國家，經濟本身被想像成秩序良好的機器，每一個人都像列寧所預想的一樣，按照中央統計局制定的規格和質量生產產品。然而，大型項目最終都失敗了，其失敗意義重大——冷戰的結束可以看作是矽谷打敗蘇聯的「鋼城」馬格尼托哥爾斯克。

蘇聯創造了新的、大型的、等級制度和國家管理的農場，農場的作物種類和徵收的分額都是中央決定，其人口在法律上也不能流動──公民的遷徙自由被剝奪。共產黨人所發明的這套體系作為徵收和控制的工具，實施幾乎六十年，其代價是停滯、浪費、精神沮喪和生態退化。[19]

更嚴重的是，農業集體化的人為錯誤，造成歷史上從未有過的大饑荒。饑荒遍及俄羅斯本部及烏克蘭等加盟共和國。根據最新解密的數字，超過兩千萬人被餓死。在此後的半個世紀中，每公頃的糧食產量停留在、甚至低於革命前的水平。但從國家中心的視角看，集體化是成功的，它完成了徵收賦稅和政治控制。

為什麼沒有任何力量阻止悲劇發生？斯科特指出，阻止全面極端現代主義計畫的三個因素在蘇聯這樣的極權主義國家都不存在。第一個是私人空間信念的存在。第二個是自由主義政治經濟學中的私營部門。第三個是代議機構的存在──如同經濟學家阿馬蒂亞．庫馬爾．沈恩（Amartya Kumar Sen）所說，開放社會中公開化和動員反對力量可以預防饑荒。統治者不會挨餓，他們不可能了解並採取行動控制饑荒，除非他們的設定位置給他們以強烈刺激。言論、集會和出版自由可以使饑荒廣為人知，而集會和代議機構中的選舉自由保證被選出的官員出於自身利益盡可能地控制饑荒。同樣，在自由民主的背景下，極端現代主義計畫要與地方意見相互吻合才能避免在選舉中失敗。

由此，斯科特透視了俄國大饑荒及體制崩潰的根源：首先，那些項目背後的預言家和設計者犯了自大的毛病，忘記自己是凡人，行動時覺得自己是上帝。其次，他們的行動遠非攫取權力和利益，而是被改善人類條件的真誠希望所鼓舞──這個希望本身帶有致命的弱點。這些悲劇與對進步和理性秩序所持的樂觀主義看法緊密地聯繫在一起，這本身就是要找出來進行嚴格診斷的原因之一。

所以，如果不在觀念秩序層面上徹底放棄「極端的現代主義」，蘇聯就不可能完成「自改革」。蘇聯的改革只能以解體和崩潰的方式畫上句號。

◎極權主義腐蝕人心、泯滅人性

體制崩潰之後的重建相對容易，但被體制戕害的人心的恢復則難於上青天。喬治．凱南對俄羅斯人的情感「強烈得難以抑制」，「我的俄

羅斯情結比我的美國情結純真得多、厚重得多」。[20]凱南一生的事業，成也蘇聯，敗也蘇聯。他在蘇聯旅行時，對共產黨政權對俄羅斯文化的戕害感到憤怒：「我不是虔誠的教徒，但是這種褻瀆文化和知識的粗魯態度震撼了我，這是對人類世界以往一切鬥爭、苦痛和犧牲的莫大褻瀆。我認為共產主義者必將因為這些行為受到懲罰，正像一切無知、狂妄和自大都要受到懲罰一樣。」

凱南從未對蘇聯政權存有一絲好感或幻想。他在一封給年輕同事的信中，談及極權主義最大的邪惡是對人性的毒化：

> 極權主義者可能比我們更了解人類的本性，但他們缺乏憐憫之心，所以會毫不猶豫地利用人類的本性為自己謀利。他們以一種平靜而狡猾的手段腐蝕著人類的品質，人們的品質越是低劣，越是有利於他們的統治。

凱南在德國任外交官時，正趕上太平洋戰爭爆發，德國對美國宣戰，他和同事被軟禁在一座酒店中數月。他深知納粹德國的邪惡，他是最早將蘇聯與納粹德國相提並論的西方知識人。「在蘇聯，女人工作不是為了妝點個人生活，而是嚴格地為國家履行義務，在這方面蘇聯跟納粹德國並無區別，思想獨立是自甘墮落、多餘、危險和邪惡的表現。」、「愛倫堡（Ilya Ehrenburg）文風低俗，扭曲事實的做法醜陋無恥，其知識分子的立場不比戈培爾博士那些人更崇高。」

戰後，凱南被國務院任命為美國駐蘇聯大使，卻因為一次無法遏制的憤怒言論而被迫離職。有一次，凱南的孩子從大使官邸的籬笆中伸出手去，跟外面的幾名俄國孩子握手，孩子之間的友誼超越國籍，俄國警察卻跑過來粗暴地將俄國孩子趕走。目睹這一場景，凱南寫道：「我耐心地觀察這個完全邪惡、膽小、老舊的孤立政權的面孔，就算是一個外國官員還是得屈服於它。不過此時我卻動怒了。」幾天後，他出差經過柏林機場，對記者說，「在俄國擔任大使，有如在二戰中在納粹德國遭到短暫拘留」。史達林對凱南將蘇聯與納粹德國相提並論感到憤怒，宣布凱南為不受歡迎的人，禁止他返回蘇聯。[21]

凱南指出，只要蘇聯存在一天，其對外擴張就不會停止：「蘇聯的權力是沒有邊界的，克里姆林宮充滿猜疑和偏執的雙眼最終能夠區分出誰是附庸，誰是敵人。」凱南將蘇聯看作一個基督教世界之外的亞洲國

家，它並不認可西方近代以來形成的西發里亞體系：「我們完全忽視了『傀儡國家』這個根深蒂固的觀念，這種觀念是亞洲和蘇聯所有政治思想的基礎，偶爾也出現在東歐和中歐，它嘲弄著管理國際政治生活的法律規則。」凱南進一步指出，馬克思主義主要是蘇聯統治者的「遮羞布」，但不是蘇聯擴張主義的起因；不過「它加了蜜糖的承諾」使得傳統的俄國觀念「比以往更加危險而狡詐」。

同時，凱南也不像某些西方政客那樣自欺欺人地將「蘇聯政權」和「蘇聯人民」做出切割──正如今天很多西方政治人物小心翼翼的區分「中共」和「中國人民」。凱南指出，經過蘇聯政府的長期洗腦，蘇聯人民已經成為「自願為奴」的族群：「蘇聯教育模式下的人們對於權威異常迷信，我看不到衝破這種束縛的方法。黨在路線方針上的矛盾和倒退對他們而言毫無所謂。即使黨的路線在一夜之間發生翻天覆地的變化，他們也一定能為之找到充分的理由。」[22]凱南的結論是：只要共產黨執政，美蘇關係沒有未來可言。

凱南對蘇聯異議人士群體的評價亦很低。有一次，他在瑞士會見一個從蘇聯叛逃的人。對方質問說，西方為什麼不激烈對抗和打擊蘇聯，或者對蘇聯發動戰爭。凱南在心中暗自感歎：「蘇聯的共產主義者們，你們到底做了什麼，竟然讓一個人變成這樣，讓受壓迫的不同政見者也變得像你們一樣思維混亂不堪？」

凱南在莫斯科大使館發回國務院的「長電文」，奠定了冷戰思想的根基。凱南對自己的歷史貢獻當仁不讓：「我非常確信自己在許多方面上的看法都是正確的。一九四五年，幾乎只有我一個人預見到蘇聯在其衛星國的恐怖統治，以及這種統治最終必將解體的命運。事實已經證明，我對蘇聯極權社會弱點的分析是絕對正確的。馬歇爾計畫的思路是我提出來的，我正確地估計了馬歇爾計畫取得政治成功所需要的必要條件。」

凱南足夠長壽，去世於二〇〇五年，活了一百零一歲。他與海耶克一樣在晚年看到了蘇聯的崩潰及俄羅斯艱難的重建。他沒有為宿敵的崩潰而高興，他發現蘇聯已然解體，他所熱愛的優雅美好的俄羅斯卻無法復活。

◎輸出革命，赤化全球

在二十世紀前夜，義大利經濟學家帕累托（Vilfredo Pareto）警告說：「社會主義的大潮緩慢但穩步地在幾乎每一個歐洲國家上升。」就像「一七八九年的理念」是在法國國家認同下才變得令人心服一樣，共產主義同蘇聯的結合使得其由少數人持有的具有顛覆性的教義轉化為世界性的活動。隨著時間推移，它被一個越來越令人生畏的經濟和軍事強國支持。如果說在一八一五年後，歐洲各大國的最高目標是防止另外一場法國大革命或法國模式的歐洲大革命；那麼，在一九一七年以後，歐洲各個大國的最高目標是遏制布爾什維克主義在歐洲蔓延。後者比前者更加危險，因為其更具某種普世特性。

以法國路徑而論，法國思想是一種具有普世性的啟蒙主義，但法國本身不追求輸出革命並建立具有同一種意識形態的世界帝國──法國建立過殖民地，但法國並不願意在殖民地輸出法國模式，胡志明在法屬印度支那讀不到法國大革命的書籍。法蘭西帝國只是以法國人為核心的帝國，最多就是歐洲聯盟的雛形。高貴的法國人並不認為歐洲以外蠻荒之地的原住民有資格掀起自己的「法國大革命」。

以德國路徑而論，黑格爾和馬克思的思想具有普世意義，但德國人一心要建立的是日耳曼人的民族帝國，無論是第二帝國還是第三帝國都不包括其他種族（即便有其他種族，也只是充當苦役），軍國主義和納粹主義是雅利安人的「禁臠」──納粹軍隊占領蘇聯大片領土後，並未花費太多力氣策動被蘇聯奴役的若干民族反抗俄羅斯民族及蘇聯政權，雖然這種做法符合納粹德國的政治和軍事利益，卻不符合納粹的意識形態。

相比之下，蘇聯路徑不僅在理論上還是在時間上，都有超越俄羅斯民族而建立多民族的「天下帝國」及爭取「世界革命」的普世性。俄羅斯固然亦有其沙文主義的一面，但「共產國際」的理想卻讓拿破崙和希特勒都顯得心胸狹隘。雅科夫列夫指出：「俄羅斯共產主義是對俄羅斯彌賽亞思想的歪曲。這種共產主義斷言，光來自東方，它應當照亮西方資產階級的黑暗。」以賽亞．伯林則分析說，馬列主義具有四個魅力，使得蘇聯革命模式成為從中國到越南，從印度次大陸到加勒比海的革命黨藍圖：第一，馬克思主義的全面性，它宣稱自己是認識現在、過去和將來一切事物的關鍵。第二，馬克思主義比其他任何學說更為成功地設法使自己等同於科學。隨著宗教和其他任何可靠的支柱被放棄，全面性和科學權威性就變得尤其具有吸引力。第三，馬克思主義儘管有其決定

論的一面，但也是一種主動、樂觀的學說。歷史在正確的方向發展，每個真正相信馬克思主義的人都可以在推動歷史的進步方面發揮作用。第四，馬克思主義一開始就有現成的聽眾，即工人階級，他們接受請求來接管這個世界，後來列寧將受眾擴展到貧苦農民和殖民地人民。

蘇聯向世界輸出革命，改變了二十世紀全球數十個國家的歷史走向。比如，蘇聯在十月革命成功後不久，就向中國輸出革命，扶持中國國民黨和中國共產黨，讓此兩黨聯手顛覆中華民國。此後，中國國民黨與中國共產黨又彼此血腥廝殺，直至一九四九年中國共產黨奪取中國政權──中國共產黨在中國執政至今，其壽命超過蘇聯共產黨。

一九四三年，在與納粹德國的拉鋸戰中，為了得到英美的援助，史達林必須先讓英美放心，其重大舉措是宣布解散第三國際，暫時放棄「世界革命」的理想。一九四四年十月，史達林在與邱吉爾的對話中一語道破天機：邱吉爾對史達林說：「在一九一九至一九二〇年時，全世界都因世界革命而嚇得發抖。」史達林毫不遲疑地說：「現在世界不會再嚇得發抖了，蘇聯無意在歐洲發動布爾什維克革命。」然而，這只是權宜之計。

如果將第二次世界大戰定位為「反法西斯戰爭」，它就只成功了一半，因為蘇聯就是另一種形態的法西斯，它施施然地站在戰勝國一邊，瓜分勝利果實，並促成東歐和中國赤化。所以，不應整體性地對二戰中的兩個陣營作出善惡之判斷，而應分成不同的局部進行具體分析論證。蘇聯與納粹德國之間的殊死搏鬥，無所謂善惡、是非，本質上是惡與惡的廝殺。在戰前，蘇聯發動侵略芬蘭的戰爭，並夥同納粹德國瓜分波蘭──甚至製造卡廷慘案並嫁禍給納粹德國。蘇聯制定了對納粹德國發動先發制人的攻擊的「大雷雨」計畫，並將開戰日期訂在一九四一年六月十二日──比希特勒的開戰時間還早十天。制定該計畫的朱可夫（Georgy Zhukov）被史達林提拔為總參謀長。該計畫之所以未能如期完成，是因為蘇聯西部的鐵路運輸能力比德國低兩倍半。

俄羅斯歷史學家索科洛夫指出，蘇聯並非單純的受害者，而是像它的對手納粹德國一樣積極擴張、追求霸權，被它奴役的許多弱小民族甚至寧願投向德國入侵者來反抗其統治。蘇聯對芬蘭、波蘭、羅馬尼亞、摩爾多瓦以及波羅的海三國等國家的侵略和暴政，跟納粹德國毫無二致。德國軍官施德里克費爾德在為陸軍最高指揮部撰寫的名為《俄羅斯人》的報告中指出：

納粹制度追求的是極權主義的、貫通一切的政權，但是，它還沒有達到史達林主義那種驚人的登峰造極的程度。在第三帝國裡，總算還保留那麼一點傳統的國家組織和社會結構的基礎，並且也還沒有把個人的獨創性和私人所有制完全扼殺，也還有可能不依賴於國家進行的工作和生活。德國人還可以說出自己的想法，即便它與官方的教條不一致，甚至可以在一定程度上按自己的想法去做。但是，德國的這種不自由的形式，卻被大多數蘇聯公民以史達林的強權制度為尺度進行衡量後所稱道，最後竟然把它理解為也算是一種自由。這就是我們兩國之間的巨大差別所在。

蘇聯在二戰中的勝利，對於其治下的人民以及被其控制的大小國家來說，不是解放，而是更大的奴役。索科洛夫冷峻地指出：「二戰後，衛國戰爭取得的勝利成為了蘇維埃政權存在的主要理由，也為蘇聯的極權政治提供了道義上的支持，於是它的存在得以延長四十多年。」戰後冷戰格局迅速形成，蘇聯占領和控制了幾乎半個世界，其劣質殖民的手段毒辣和殘暴。

首先，在國際共產主義運動內部，蘇聯共產黨強力推行一個黨指揮其他黨的作法，形成「兄弟黨」之間不正常的關係──名為「兄弟黨」，實為「父子黨」。蘇共將蘇聯黨內的鬥爭，擴大到其他國家共產黨內部，用判刑、流放、肉體消滅等辦法，對待其他國家共產黨的領導幹部。

其次，在國與國的關係上，蘇聯以極不平等的方式對待「兄弟國家」和鄰國。或是主動侵犯，通過戰爭手段取得領土，如二戰前夕和初期的蘇芬戰爭、蘇波戰爭；或是通過國際會議，畫分勢力範圍，進一步蠶食、吞併其他國家領土。從二戰以來，蘇聯在雅爾達會議等國際會議上，通過吞併波蘭東部地區、羅馬尼亞的比薩拉比亞、日本北方四島等，取得近七十萬平方公里領土。

第三，蘇聯在其他社會主義國家駐軍，建立軍事基地，干涉別國內政。一九五六年，蘇聯出兵鎮壓匈牙利民主運動，殺害匈牙利軍民兩萬五千多人，二十多萬匈牙利人淪為難民。一九六八年，蘇聯出兵閃電式地侵占捷克斯洛伐克，鎮壓「布拉格之春」運動。一九七五年，蘇聯派遣古巴雇傭軍，插手安哥拉內戰。一九七七年，蘇聯在非洲之角支持衣

索比亞與索馬利亞進行戰爭。一九七九年，蘇聯支持越南侵略柬埔寨。一九七九年底，蘇聯悍然侵占阿富汗，企圖為南下波斯灣、印度洋打開通道──阿富汗戰爭卻成為壓垮駱駝的最後一根稻草。蘇聯國際關係學者阿爾巴托夫（Georgy Arbatov）承認：「在七〇年代下半期我們自己對一系列國家的事物實行軍事干涉和『半干涉』政策，我們國家變成了一個擴張主義的侵略國家，促使大量國家團結起來反對我們。」

第五節　為什麼俄羅斯仍然不是「西方國家」？

◎「泥足巨人」在一夜之間崩潰

漫長無盡的獨裁暴政，讓俄國人麻木不仁，只能靠酒精來麻醉。在柏林牆倒下那一年，波蘭作家卡普欽斯基（Ryszard Kapuscinski）從西向東、從南到北，踏遍這片過於廣闊的大地。他看到的一切並不比半個多世紀之前凱南看到的更美好──難怪深愛俄羅斯的凱南並不為蘇聯崩潰感到高興。卡普欽斯基寫道：「所謂的蘇維埃人，首要就是精疲力盡之人，如果沒有力氣為剛贏得的自由歡呼，也不必太過驚訝，因為他們就像長跑選手在率先抵達終點時累垮、攤倒，甚至連勝利的手勢都比不出來了。」這就是普丁（Vladimir Putin）專制的「群眾基礎」，俄羅斯人並不認為自己可以掌握其命運。

一九九一年，如同泥足巨人一樣，蘇聯在一夜之間崩潰了。其實，蘇維埃體制早已出現許多即將瓦解的徵兆，戈巴契夫多次談到蘇聯社會的危機，他認為最大的危機是「精神危機」：到處流行悲觀厭世情緒，對馬克思主義承諾的幻想破滅、酗酒和犯罪。戈巴契夫期望改革而不是廢除蘇聯體制，也就是不動手術就可以治療癌症，但葉爾欽說：「戈巴契夫認為他可以把不可能融合的事物融合在一起：共產主義與市場、公有制和私有制、多黨制和蘇聯共產黨一黨專政。」

由列寧定義的社會主義注定要滅亡，因為它是建立在對人性錯誤假設的基礎上。馬列主義對人性的樂觀描述，反而導致對人性的惡意戕害。雅科夫列夫指出，布爾什維克革命成功的祕訣在於：「布爾什維克出色地利用了奴僕般富於激情和奴僕般俯首帖耳的芸芸眾生的庶民的政治心理，無論奪取政權時和奪取政權後都是如此。結果是，變得野獸般凶狠的壞人焚燒宮殿和莊園，搶劫財物，在內戰中殺害父兄，用瓦斯毒

死士兵和農民，擊碎頭蓋骨，在冰窟窿中將神父深入水底，用他們來建造冰柱，在古拉格崗樓上警惕地看守著索忍尼辛們。芸芸眾生在仇恨和復仇心理激勵下幹出的那種反基督的卑劣行徑，真是絕無僅有。」

而共產黨能長期維持政權的祕訣在於：

> 在黨和肅反機關的「鐵籠子」裡，能夠不改變自己觀點和原則的人很少。就連一個正派的人也會扭曲變形。他在這個集體的動物園裡待的時間愈長，就愈少覺察自己身上所發生的變化，漸漸開始把官方的觀點當成自己的、個人的觀點。選擇已化為烏有，人本身不過是個鸚鵡而已。當奴役成為一個人自己的家時，他就不再覺得自己是個奴隸了。

在該體制之下，統治者和被統治者的智力、精神和情感同步下降，形成惡性循環。當「八一九」政變發生時，前任美國駐蘇聯大使小傑克．F．馬特洛克（Jack F. Matlock, Jr.）的兒子戴維正在蘇聯旅行，他觀察到，最初蘇聯人聽到戈巴契夫被推翻，人人恐懼萬分。但人們看完國家緊急狀態委員會舉行的記者招待會，都令人驚奇地輕鬆地笑了起來──人們看到的不是自信的領袖，也不是刻意恐嚇一個國家臣服的暴徒，而是一群膽怯的、竭力自保的、被自己的所作所為嚇壞了的官僚。「俄羅斯人可以原諒他們的領袖的邪惡，但卻永遠不能容忍他們的軟弱和怯懦。」從這個細節可以看出，蘇聯的專制主義造成人的創造力和想像力的普遍下降，共產黨高級官員也是如此。即便蘇聯崩潰了，它並不能將它帶到這個世界的所有罪惡、造成的所有惡果帶入墳墓，蘇聯七十年統治造成的人性的淪喪、人格的卑賤、人心的醜陋，需要幾代人的努力才能恢復和提升。

其次，蘇維埃制度的一個最重要特徵是，國家制度是靠政治組織起來的。這一制度的核心，正如一九七七年蘇聯憲法所規定的，是共產黨。作為社會政治結構要素之一的多黨制度，是完全遭到排斥的，就像共產黨本身內部不允許存在不同思想和派別一樣。蘇聯共產黨的各級組織是將政權的決定傳達到最廣泛階層民眾中去的工具，是思想控制與監督的工具。換言之，蘇聯共產黨並非人們通常使用這個詞彙時候的含義，它不是一個政黨，它一直是政府的工具，或者反過來說，是控制政府的工具，它有權支配整個國家機構。而且，執政黨是無所不能與無所

不管的：該政黨不僅永遠是對的，其權力行使也毫無限制可言。幾乎在所有的個案中，所謂「黨」都會具體化在一個單一領袖身上，然後由他來給予各種定義及分配權力。

表面上看，共產黨政權是由完全聽命於黨的高層領導並按照等級秩序排列的幹部組成，這樣就比沙皇政權具備更有效的中央協調能力。但實際上，當黨控制全部的國家、社會，黨的潰敗必然意味著國家和社會的全面潰敗。當「八一九」政變發生之時，戈巴契夫痛苦地發現，「共產黨中央書記處的大多數人和許多地方的黨組織都採取了可恥的立場，支持國家經濟狀態委員會」，「黨中央作為一個集體領導機構，實際上它未能經受住考驗」。戈巴契夫在回到莫斯科後辭去蘇共總書記的職務，並建議蘇共中央委員會自行解散。葉爾欽則宣布禁止共產黨在俄羅斯聯邦活動。於是，蘇共與蘇聯一起退出歷史舞台。蘇共與蘇聯，誰是誰的陪葬品呢？

所以，蘇聯不是被美國擊敗的，而是被自己打敗的。蘇聯盲目追求宏大和擴張，過於肥胖終至心臟無法負荷。戈巴契夫改革二十年之後，戈巴契夫的助手尼古拉．什梅廖夫反省說：

> 改革最重要的失誤是「深入骨髓」地輕視解決一個十分重要的，但很難表述更難計算的問題，即必須重新培養出廣大群眾創造性的進取精神、他們的經營本能、他們潛在能力，換句話說，是他們那種能穿透任何瀝青路面的「小草的自發的能量」。此前七十年，這種能量被百般摧殘，而國家把任何一個獨立經營者都看成是天然的敵人，不管他是農民、手工業者，還是商人或醫生，在蘇維埃政權的幾十年中，國家只想一點：怎樣再建成又一個工業巨型企業，絲毫不理會在全世界中小企業家早已成為經濟和科技進步的主要發動機、市場的主要代表和僱主。世界說「小的好。」布爾什維克卻固執地斷言：「不，大的才好。」

◎「東方，還是西方」的老問題：索忍尼辛與沙卡洛夫的分歧

如果托克維爾像訪問美國那樣訪問俄羅斯，一定會寫一本與《民主在美國》相映成趣的《民主為何難以在俄國扎根？》──俄國沒有美利堅

那樣的民情民風，「俄國的原始靈魂是泥土、音樂、伏特加、謙恭，以及那種奇特的憂鬱背後某種不可理解的東西」。

蘇聯崩解之後，其位於中歐和東歐的衛星國及獲得獨立的波羅的海三國順利走向民主化，先後加入北約和歐盟，成為名副其實的西方國家。而俄羅斯聯邦、白俄羅斯、烏克蘭、高加索諸國及中亞若干帶有「斯坦」後綴的國家（這些國家大多屬於突厥系和伊斯蘭信仰），卻未能如西方預料的那樣走向民主化，三十年來，它們依然苦苦掙扎在不同形態的威權主義的泥沼中。

後共產主義時代的俄羅斯，並未消除對西方深刻的不信任和仇恨心態：俄國對西方懷有深刻而可怕的世仇，就像對自己身體內的毒藥的憎恨。在杜斯妥也夫斯基內心的痛苦，托爾斯泰激烈的怒火以及普通人沉默的焦慮中都能感受到這種仇恨。這是一種不可抑制的仇恨，通常是無意識的、深藏在愛慾和理解的急切期盼之中，是對浮士德意志的所有象徵根本上的憎恨：城市（尤其是聖彼得堡）是這種意志打破廣袤草原的平靜的先鋒；還有藝術與科學、西方的思想與情感，國家、法學、管理制度、金錢、工業、教育和社會──事實上是西方的一切。這是屬於古代文化的那種原始的天啟式的仇恨。

向東，還是向西，這是一個老問題，也是蘇聯反共的異見人士領袖，文學家索忍尼辛與科學家沙卡洛夫之間的重大分歧。索忍尼辛被逮捕和放逐時，沙卡洛夫挺身而出為之辯護，但隨即兩人展開一場筆戰，觀念秩序及精神和心靈秩序的分歧是無法迴避的。

蘇聯形形色色的異議人士群體都曾給祖國開出過不同的藥方。索忍尼辛屬於新斯拉夫主義派、俄羅斯民族主義派及東正教神祕主義派，他認為民主制度並不適宜俄羅斯民族的現狀，自由只是精神上的。俄羅斯只能實行一種建立在古老東正教人類互愛道德基礎上的專制制度，「今天，除了基督教可以醫治俄羅斯的靈魂以外，我自己也看不到任何有生氣的精神力量」，「將俄羅斯從該隱手中奪回，把它歸還給上帝」，也只有大力發揚俄羅斯民族精神，包括村社、家庭、自治、東正教、專制傳統才能讓俄羅斯強大。

索忍尼辛在流亡美國期間，在入籍儀式的前一天拒絕跟家人一起加入美國籍，他一直隱居在蒙大拿寒冷的鄉村莊園裡，那裡嚴酷的自然環境跟俄羅斯很相似。他在美國居住十多年卻仍然像在俄國生活一樣。他未能發現美國強大的根基是新教倫理和清教徒傳統這一「美國祕密」，

也無意研究和思考英美路徑的優勢。他僅有一次對新教教義中的預定論和理性主義發表一番淺薄的批評：「我們不得不承認，新教把一切歸結到信仰。但喀爾文主義認為，信仰根本不取決於人，信仰已經被預先決定了；在對天主教的激烈反抗中，新教匆忙拋棄了信仰中一切奧祕的、神話的和神祕的方面，連同禮儀。從這個意義上來說，它使宗教變得貧瘠不堪。」他晚年完成的關於現代俄羅斯歷史進程的巨著《紅輪》，再也沒有一點思想的亮光，在文學上也因過於說教而讓讀者形同嚼蠟。

與索忍尼辛一樣，沙卡洛夫也被同胞視為先知式的人物。一九八九年，在沙卡洛夫的葬禮上，人們留下「原諒我們，當他們折磨您時，我們卻無動於衷」、「我們再也不會沒有勇氣面對獨裁」、「您為我們指出了知識分子的天職」等感想。[23]

但與索忍尼辛截然不同，沙卡洛夫是西化派和法治派，他認為蘇聯的制度是「國家資本主義社會」，主張在政治上繼續改革，實行民主和法治，讓俄羅斯人擁有真正的選擇的自由；在經濟上拋棄計畫經濟，擴大發揮私人企業和私有經濟的活力；實現司法獨立，建立司法公開和透明的原則。他既批判共產黨的極權主義統治，也對俄羅斯歷史和傳統有深刻質疑和反省。

沙卡洛夫表示，他敬仰索忍尼辛「拒絕向邪惡妥協及敏銳而且切中要點的心智能力」，但對其「武斷、忽略細節和容不下他人的意見」的一面不予認同。他認為，索氏存在反西方的偏見；孤立主義；除了俄羅斯人和烏克蘭人外，他不關心蘇聯的其他民族，更遑論其他國家的問題；過於理想化俄羅斯的特質、宗教和生活方式，流露出俄羅斯本位主義；態度幾乎稱得上對其他種族的人輕視或有敵意。

沙卡洛夫發現，索忍尼辛認為西方在對抗極權主義的戰鬥中節節敗退，缺乏堅定的宗教信仰或道德規範，縱容自己沉迷在消費主義的逸樂中。但沙卡洛夫認為，西方社會基本上是健康而有活力的，有能力迎向生活中不絕於縷的挑戰。西方多元化、自由和尊重個人形成了社會的力量和彈性的根源，而不團結正是其代價。機械化的團結在侵略擴張的目標上或許有用，但在其他方面的失敗已經蓋棺論定，所以沒有理由為此而犧牲多元化、自由及尊重個人的精神。沙卡洛夫沒有像索忍尼辛那樣長期在西方生活，卻比索忍尼辛更洞察西方的本質。

索忍尼辛不信任西方，對俄羅斯東正教寄望過殷，認為俄羅斯人民可以到東北部的淨土，洗滌被西方傳來的惡毒共產主義凌虐的道德和身

體。他甚至認為，俄羅斯人始終對社會主義制度抱有敵意。然而，沙卡洛夫認為，這些論點是「神話」，布爾什維克革命之所以在俄國成功，馬克思主義沒有在其誕生的歐洲成功實踐而在遙遠的俄國成為占據統治地位的意識形態，表明俄國有讓其繁衍生殖的土壤。病毒攻擊和侵襲那些缺乏免疫能力的、衰弱不堪的人，俄羅斯正是如此。

索忍尼辛與沙卡洛夫的分歧，從某種意義上決定著俄羅斯未來的走向。

◎普丁大帝：「新農奴」投票選出的「新沙皇」

蘇聯解體後，索忍尼辛精心安排了從遠東返回祖國的漫長的火車之旅，似乎刻意與列寧從歐洲返回的路線對立──列寧從西方帶給俄羅斯災難，他要從東方帶給俄羅斯拯救。一路上，索氏享受了凱旋的英雄萬眾矚目的榮耀。然而，在急劇西化的葉爾欽時代，他很快被趨新的民眾淡忘。直到普丁執政，普丁在索氏身上發現反西方的俄羅斯大國沙文主義可為其所用，遂給予索氏最高榮譽。索氏不顧普丁的克格勃特務背景、獨裁統治及對法律的踐踏，樂於為之站台，因為對西方態度強硬的普丁符合他關於「新沙皇」的想像。普丁的俄羅斯選擇了索忍尼辛的道路，棄絕了沙卡洛夫的道路。[24]索氏漠視其他民族的苦難，正是其「俄羅斯特殊化」和「俄羅斯至上」的思想缺陷，這也正好是普丁的治國之道──天將降大任於俄羅斯，俄羅斯人選中普丁作為領袖。

從二〇〇〇年以來，普丁牢牢掌控最高權力，當完兩屆總統，再換成遙控總統梅德韋傑夫（Dmitry Medvedev）的總理，然後再跟梅德韋傑夫對調，回鍋繼續當總統──這樣，他當權的時間就可以同史達林媲美。每一次大選，普丁都能高票當選，其得票率之高，超過任何一個西方民選的政府首腦或國家元首。能與之相提並論的，大概只有名副其實的民選總理希特勒。俄國選民選出其心目中的「新沙皇」，既然他們迷戀「新沙皇」，就表明他們自我定位為「新農奴」。

在後蘇聯時代，俄羅斯出現東正教復興，大約有三分之一的俄國人為東正教教徒。民意調查表明，公眾對教會懷有崇高的敬意和堅強的信心，超過國內任何其他機構，包括政府、武裝部隊或政治黨派。教會本身一直尋求在國家的市民生活和道德生活中發揮更大作用。牧首與政府保持密切關係，還積極就公共問題發言──當然從來不會批評政府。

東正教會選擇與普丁結盟，正如當年它心甘情願地成為沙皇政權的一部分。葉爾欽、普丁都公開支持教會；甚至久加諾夫（Gennady Zyuganov）以及其領導的迷你版俄羅斯共產黨也宣布宗教是俄羅斯遺產不缺少的一部分，甚至歡迎信徒入黨。這是一種中世紀的、拜占庭式的政教合一，俄羅斯人並不覺得有什麼不對頭，俄羅斯的歷史上從來如此。這就是索忍尼辛夢寐以求的宗教復興嗎？[25]

擁護東正教的人，往往也是俄羅斯帝國主義者：他們認為俄羅斯負有統治從君士坦丁堡到太平洋、從波羅的海到印度這一廣大區域的使命，並且應在所有邊緣地帶實現霸權。俄羅斯帝國是俄羅斯民族的標誌，維護帝國的完整高於個人利益，高於俄羅斯民族以外其他民族的利益。儘管他們痛恨俄羅斯東正教會受到布爾什維主義無神論鬥士的打擊，傳統鄉村生活遭到史達林農業集體化的破壞以及環境因無知的工業化而受到蹂躪，但他們願意與這些維持俄羅斯帝國完整卻糟蹋過這個國家的兇手合作。如今，他們又將普丁作為其代言人，支持普丁對車臣、喬治亞、烏克蘭發動血腥戰爭，也讚同普丁政府公開支持和援助敘利亞、委內瑞拉等國獨裁政權。

二〇一七年，普丁撥出巨款紀念十月革命一百周年。兩年前，獨立評論人馬提諾夫在《新報》上評論說：「我們將會紀念羅曼諾夫王朝四百周年，緊接著是紀念十月革命一百周年。我們將會紀念『契卡』（列寧的祕密警察，史達林時代升級換代為KGB），然後又毫不延遲地紀念政治壓迫的受害者……普丁、史達林、列寧和尼古拉二世手挽著手把俄羅斯從一個勝利帶到另一個勝利。」這套自相矛盾的歷史敘事，如何被說得滴水不漏？以「新農奴」自居的俄羅斯民眾照單全收，不會主動質疑這個漏洞百出的故事。

俄羅斯評論家維塔利．特雷季亞科夫敏銳地發現：「蘇聯並未完全死亡，它只是縮小到和俄羅斯一樣大。」曾任卡特政府國家安全顧問的布熱津斯基（Zbigniew Brzezinski）指出，俄羅斯可以成為帝國，也可以成為民主國家，但不可能同時身兼二任。這在理論上是正確的。但在實際上，俄羅斯的長期選擇是處於民主和獨裁之間，處於西方與東方之間。直到今天俄羅斯仍未明白，獨裁所威脅的不是其鄰國，而是俄羅斯自身。試圖重建帝國，更可能的結果是俄羅斯的分裂，而不是對鄰國的征服。

1. 索忍尼辛選擇「群島」這個隱喻形容蘇聯的勞改營體系絕非偶然。索洛韋茨基集中營──懷著某種永久性的期望設計建立的一個蘇聯勞改營──在一個名副其實的群島上發展起來。
2. 一百多年後，這些分裂分子的法律地位得到改善，在十九世紀俄國經濟現代化中發揮了積極作用，顯示上一世紀人的潛力受到莫大浪費。
3. 維特伯爵對皇后評價甚低。亞歷山德拉的父親是德意志帝國黑森和萊茵河畔大公路德維希四世，母親是英國維多利亞女王的次女艾麗斯公主。她在德國出生，接受路德宗洗禮，後來到英國跟外祖母維多利亞女王一起生活，是女王最寵愛的外孫女。與尼古拉二世成婚後，亞歷山德拉改信東正教，很快迷戀上東正教繁複的禮儀及神祕主義，用維特的話來說，「皇后的信仰，蛻變為淺薄的神祕主義，成為缺乏仁愛的宗教狂熱者」。
4. 拉斯普丁因為殘暴、強橫和性行為混亂，被世人看成為「魔」；但又因為具有某種神祕的精神力量，甚至多次拯救病危的皇太子的生命，以及偶爾的虔誠與溫和，又被尊為「聖」。
5. 一戰爆發後，俄國民眾普遍認為，出生於德國的皇后亞歷山德拉在骨子裡親德，其親信拉斯普丁則是德國間諜，是他們給俄國帶來戰爭和苦難。「愛國者」們策畫了一場對拉斯普丁的暗殺。英國特工也參與該行動──英國特工雷納折磨了拉斯普丁幾個小時，追問德國人對沙皇宮廷的滲透情況。最後，拉斯普丁遭槍擊而亡。皇后聞訊悲痛欲絕，民眾卻湧入喀山聖母教堂點燃蠟燭慶祝，此一細節表明皇室已失去民眾的愛戴。
6. 維特伯爵夫人在為丈夫的回憶錄所寫的序言中指出，維特「對待君主既不阿諛奉承，對待民眾也不討好煽動。雖然他是一個貴族，卻並不袒護貴族階級的特權，而他的政治活動的目標主要是憑藉著他的一身正氣去改善農民的生活狀況。他作為一個政治家，始終與大多數俄國知識分子所醉心的不切實際的『民粹派』不同，他不是一個自由主義者，因為他反對自由主義分子企圖一下子重建全部政治制度的努力。他也不是一個守舊主義者，因為他反對當時統治俄國的官僚們鄙俗和落後的政治思想」。
7. 一九〇五的革命風潮發生之後，維特的政治改革思想與沙皇尼古拉二世的君主絕對專制發生激烈衝突，致使他失去了權勢。維特晚年撰寫回憶錄為其政策辯護，該書寫作時被祕密警察「保衛處」的密探們恨不得掘地三尺查抄，尼古拉二世對維特在書中會如何描述自己心存忌憚。維特夫人後來將書稿送到德國和美國出版。這本回憶錄堪稱十九、二十世紀之交俄國政治史的縮影。
8. 尼古拉二世反對西化和政治改革，且充滿種族主義偏見：強烈仇恨猶太人，甚至稱呼英國人為猶太人，喜歡反覆地說「一個英國人就是一個猶太佬」；習慣稱呼日本為「猴子」，即使在正式的公文中，也用這個詞。
9. 維特專程訪問哥倫比亞大學，詢問政治經濟學的學者，是否教授亨利．喬治（Henry George）的單一稅制理論，對方告知這位經濟學家的理論是重要課程。維特感歎說：「天真的托爾斯泰伯爵應當去美國讀幾年書，對他有好處。」托爾斯泰在作品中號召取消私有制和廢除國家稅收且反對工業化，維特不以為然。又如，維特訪問美國首都華盛頓時，希望去華盛頓故居弗農山莊參觀，那天正好是星期日，山莊沒有對外開放。他想求助於羅斯福總統，美國友人告訴他，山莊由一個婦女協會管理，跟聯邦政府無關，總統出面未必管用，不如他直接與協會聯繫。維特打去電話，協會答應為他開放和導覽，還請他在園子裡種下一棵樹。維特在回憶錄中對這棵樹念茲在茲。他發現，美國總統不像俄國沙皇權力無邊，美國的活力蘊藏在民間。
10. 拉斯柯爾尼科夫自我辯護說：「家母差不多一無所有。妹妹僥倖受了些教育，命運安排

她當家庭教師。我是她們唯一的希望。我念過大學，可我無力維持自己念完大學，只好暫時輟學。我決心要拿到老太婆的錢，作為我頭幾年的生活費，不讓母親受苦，維持自己念完大學和充作大學畢業後實行第一步計畫的費用一大幹一番，以便開闢新的前程，走上新的獨立道路。」

11. 以賽亞．伯林在擔任英國駐莫斯科使館外交官時，拜訪過這群「內在的流亡者」。在他筆下，巴斯特納克（Boris Pasternak）「是一個在蘇聯艱難人生活的各個階段都會和他們同在的人……他的語言之所以更有感染力，是因為它包含著在西方早就消失了的某種傳統的崇高氣質，它讓人傷感地想起什麼才是真正的偉人」。阿赫瑪托娃（Anna Akhmatova）「一直堅持抵制她認為對她的祖國和她自己來說是可恥的事，使她不單成為俄國文學界的重要人物，而且成為我們這個時代俄國歷史上的重要人物」。曼德爾施塔姆（Osip Mandelstam）「像苦中作樂的聖人一樣，使自己超然於那個人間地獄，以流放生活本身為素材，建構自己安謐的內心世界」。
12. 德國社會民主黨領袖卡爾．李卜克內西（Karl Liebknecht）寫道：「一項仍不完全的統計表明：在俄國，一九〇六年至一九一〇年之間因『政治犯罪』被判處死刑者為五千七百三十五人；其中三千七百四十一人被執行。由於一八二五年至一九〇五年期間俄羅斯政治犯僅有六百二十五名、被執行死刑者一百九十一人，因而上述數字尤其顯得殘酷。」
13. 法國大革命的第一仗是攻打巴士底獄，巴士底獄僅有一百一十四名守衛，經過數小時戰鬥，巴士底獄於當天下午被攻陷。管理者洛奈侯爵被革命者拖出來毆打、用刀亂刺直至被斬首，頭顱被穿在長矛上繞城展示。而在俄國十月革命中，臨時政府所在地冬宮的守衛更少，衛戍部隊不聽臨時政府指揮，僅有幾十名哥薩克軍人以及由一百四十名志願者組成的「婦女敢死隊」趕來增援。
14. 一生研究列寧的英國歷史學家梅里杜爾（Catherine Merridale）指出，列寧的屍體保存完好，絕不是出於偶然。要花很大功夫才能讓其保持新鮮。每年，聖誕假期不久之後，莫斯科人會看見一輛救護車穿過紅場。它是要把列寧帶去保養。在二〇一五年，隨著這位領袖一百四十五年誕辰逼近，某個有影響力的人決定讓他換一套新西裝。在一個特殊的實驗室裡，專家們脫去他的褲子、外套、襯衫、領帶和羊毛襪。在這些衣物下面，屍體總是穿著一件雙層的透明塑膠連身緊身衣，用以保存在皮膚上流動的防腐液體。要脫去這緊身衣需要細巧手藝，但執行的人訓練有素，因為這件事九十多年來都要定期進行。脫掉緊身衣之後，赤裸裸的屍體必須用一系列的化學藥物浸泡，這些藥物一種比一種毒。然後一種新品牌的橡膠膜會套在屍體上，把防腐液體封住。做完這個之後，裁縫就可以為屍體量度尺寸。
15. 即便普丁也不認同共產黨的宗教迫害政策，他質疑說：「為何要消滅神父呢？僅僅在一九一八年就有三千名神父被槍決，而在十年內槍決了一萬名神父。在頓河有數百人被投入冰塊下面。」二〇一七年，普丁在同民眾連線節目中，譴責布爾什維克的宗教政策：「十月革命後，國家竭盡全力摧毀我們的精神根源和宗教根源，做得非常堅決和殘酷，許多教堂被毀滅和拆除。當時國家試圖創造一種準宗教，以共產主義建設者守則來代替聖經，這樣做沒有產生任何結果。許多教堂被拆除，大量的神職人員被消滅，直接消滅了，就在集中營裡被槍決了。」
16. 由於地基滲水，直到史達林死亡，蘇維埃宮仍未順利動工，史達林假裝把這件事忘記了。東正教信徒悄悄傳言，這是上帝親自出手攔阻。赫魯雪夫執政後，為了掩飾莫斯科市中心的這個醜陋的巨型垃圾堆，下令在此修建一座戶外游泳池。蘇聯解體後，俄羅斯總統葉爾欽（Boris Yeltsin）為了向東正教示好，在原地重修了救世主基督大教堂，但

其藝術成就遠遠比不上那座早已消失的教堂。

17. 當貝利亞在領袖的同意下逮捕領袖最親密的祕書波斯克列舍夫的妻子索洛蒙洛芙娜時，不管丈夫如何懇求挽救妻子，史達林只有一個回答：「這不取決於我，我無能為力。內務人民委員部審理這件事。」史達林指控身邊的高官、將軍和醫生進行間諜活動，這已成為標準的公式。他把這位可憐的婦女、兩個孩子的母親關了三年監獄之後槍斃了。可是要知道，這兩個孩子的父親每天都在史達林身邊連續工作十四至十六個小時，他送文件、準備資料、發布領袖的命令。受害者的女兒加琳娜．亞歷山德羅芙娜回憶說：「逮捕是貝利亞的命令，而貝利亞當時甚至一直常來我們家。史達林本人也認識我母親，他當然明白，指控進行間諜活動沒有任何根據。母親的一個兄弟到國外去取了一次醫療設備，這是指控的主要證據。」

18. 極具諷刺意味的是，跟史達林最相似的獨裁者，不是別人，正是史達林的死敵希特勒。德國外交部長里賓特洛甫（Joachim von Ribbentrop）訪問莫斯科之後向希特勒匯報說：「史達林與莫洛托夫可愛至極。我感到自己跟我們的老黨員在一起。」希特勒十分讚賞史達林的「忍耐」和「韌性」，他的席間奇談之一是：「戰勝俄國之後，最好把國家交給史達林管理，當然是在德國統治之下。他比任何人都更善於對付俄國人。」即便在一九四五年春天，處於絕望中的希特勒仍對史達林抱有期待，希望與史達林和談。三月四日，隨侍在希特勒身邊的赫本斯在日記中記錄道：「元首是對的，他說，史達林更容易實施大轉彎，因為他無須考慮社會輿論。」希特勒在生命的最後幾天，「感到了與史達林更大的接近感」，高度評價史達林是一個「天才」，他們兩人都懷有「偉大和堅定」，而沒有資產階級政治家的搖擺不定和與易於讓步。

19. 蘇聯作為世界上國土面積最大、自然資源最豐富的國家，卻長期無法實現糧食自給，成為最大的糧食進口國。反之，國土與之相比宛如彈丸之地的尼德蘭、以色列，卻是農業大國和糧食及其他農產品的出口國。

20. 美國駐蘇聯使館的同事稱讚凱南說，「沒有哪個美國人的俄語說得比凱南好」；俄羅斯人也發現，「他講的是知識分子說的俄語，聽得出他深諳俄國的歷史文化」。

21. 失去這個重要職位之後，原本就與凱南觀點相左的國務卿杜勒斯表示再無其他職位給他，趁機將他解僱。此後半個多世紀，凱南轉入學術界，成為普林斯頓大學高等研究院中最傑出的歷史學家和政治學家。

22. 凱南洞悉了極權主義維持的祕密，若人民被恐懼所征服，那麼他們就自動成為獨裁政權的支持者。「一個國家的挫折和痛苦，往往是某些人所造成的，這些人比他們的領導人從事著更加罪惡的工作，他們任由自己冷漠，甚至強化自己本已狂熱的信仰。他們被告知，要熱情而真誠地相信他們所能相信的，就算他們相信的東西邏輯上可能是完全錯誤的，也要一如既往地保持熱情和真誠。」

23. 在英語中，知識分子（Intellectual）這個詞語有一定的負面含義，有一種冷漠尖酸的意識；在俄語中，這個詞語帶有「智者」及「道德巨人」的意味，被賦予不容推卸的道義責任，特指「既博學多聞，又致力於公益的人，不是行善者，而是握有道義指南的人」。

24. 二〇〇八年四月二日，索忍尼辛在其生前最後一篇公開發言中，迎合普丁對烏克蘭的打壓，指責烏克蘭的「歷史修正主義」。烏克蘭人譴責二十世紀三〇年代初的大饑荒是俄羅斯對烏克蘭的「種族滅絕」。索氏反對這種說法，他認為，饑荒是共產主義政權的腐朽理想造成的，無論是俄羅斯人還是烏克蘭人，所有人都是受害者。這符合索氏的「俄羅斯中心主義」立場，「沒有人比俄羅斯人自己更多地經受了共產主義統治的磨難」。這是一種「奇特的自負」——一生以捍衛歷史真相為己任的索忍尼辛，卻無視此種歷史真

相：俄羅斯人並未像韃靼人、車臣人、印古什人和伏爾加河畔的日耳曼人那樣，被趕出家園並付出無數的生命，也未經歷過史達林在烏克蘭、哈薩克所實行的農業集體化。他們未被剝奪用自己的母語接受高等教育的可能，也未因是俄羅斯人受蘇聯當局的歧視。 

25. 二〇〇四年一月，普丁在參加聖誕節活動時聲稱：「根據法律，俄羅斯教會和政府是分開的，但是在我們的靈魂和歷史中，我們是一體的。現在是，將來也永遠是。」普丁大量借用羅曼諾夫王朝的偽拜占庭風格，就像沙皇一樣，他大肆利用俄羅斯的極端民族主義教會。

你們得救是本乎恩，也因著信；
這並不是出於自己，乃是神所賜的；
也不是出於行為，免得有人自誇。

—《新約．以弗所書》，2：8-9

第五章

日本路徑：從「脫亞入歐」到「脫亞入美」

> 西人近世文明入我國，以嘉永元年始，雖民心早有所向，然肉食者鄙，循守舊制，奈何？彼等拒之千里，與西洋文明勢同水火，如脫舊制，彼等無存，若留彼等，國將不國。幸我朝有識之士，秉「國為重」、「肉食者為輕」之大義，更賴帝室尊嚴，斷然廢舊制，立新政，朝野一心，革除舊弊，舉凡一切均效法西方列強，以圖傲視亞洲諸國。其核心者，唯「脫亞」二字而已。
>
> ──福澤諭吉《脫亞論》

中國在鴉片戰爭（清英貿易戰爭）中的失敗，在日本國內引發的震動比在中國本國還要大。幕府的大臣水野忠邦寫信給一名僚屬說：「這是一件外國的事，但我認為這件事應該給我們提供一個有益的警告。」魏源的《海國圖志》在中國沒有引起什麼反響，在日本卻有許多版本和許多讀者。佐久間象山向其主公陳述有關海防的問題後，讀了魏源的著作，大為歎服：「正當英國侵犯清國之時，我奏陳了一項計畫。後來我看到中國作家魏源寫的《聖武記》。……魏源與我出生兩地，素昧平生。但我們都在同一年撰文哀歎世局，我們既未謀面而見解一致，這豈非無獨有偶？我們真可以稱為異地同志了。」

當太平軍發起叛亂而清帝國又與英法開戰（第二次鴉片戰爭，即清帝國與英法之間的換約戰爭）、英法聯軍攻入北京之後，日本人更是細心觀察中國的災難並決心不重蹈中國的覆轍。一八六二年，自十七世紀鎖國之後，幕府第一次派船派往上海考察。這艘名叫「千歲丸」號的船上，乘客包括幕府及長州、佐賀、尾張和大村的武士及商人，他們負有

當局委託的使命，搜集有關清國災難性經歷的第一手資料。與十餘年來常常穿梭於此的只掛一國國旗的西洋船舶不同，這艘帆船高懸三種旗幟：前檣是尼德蘭的三色旗，中檣是英國米字旗，這都是當地人較為熟悉的，而後檣飄揚的是北底紅玉旗，即使吳淞口一帶久歷海事者也未曾見過，只有曾經渡航日本長崎的商人才知道，那叫「日章旗」，是日本船舶的標誌。這艘船剛剛在黃浦江靠港，一家英國人的辦的英文版報紙便派記者登舟採訪，隨後發表的新聞稿稱，乘坐「千歲丸」訪滬的日本武士正演繹一個「傳奇物語」，也許預示著日本排外主義國策有翻轉的希望。

首次訪華的「千歲丸」乘員，大都熟悉中國的經典，曾視中國為聖土。但他們在上海所見，則是一片兵荒馬亂的景象：太平軍圍攻，洋兵橫行無忌，市井骯髒，難民如潮。日比野輝寬作詩記載：「屋多為灰燼，人又倒攙槍。野草含腥氣，白骨積作岡。」武士峰潔對清帝國全局性的衰敗亦有所體察：「清國病在腹心，其面目、四體均有表現，一指一膚之痛也是外在形式。我們在上海一處，可以推斷十八省之大概。當今上海形勢，內有長匪威迫，外受制於洋人。」納富介次郎此前多次稱清朝是「文學無雙國」，但如今卻落得「虛文卑弱」、「危如累卵」。高杉晉作在日記中寫道：「支那人為外國人所役，可憐。我邦遂不得不如此，務防是祈。」此後，更有訪問中國的日本觀察家形容說，中國為生病的「巨象」，日本為生機勃勃的「猴子」，日本訪問者對古中國保有敬仰，對現中國則充滿蔑視。他們的旅行記載提供了關於中國沿海事態直接影響日本的文獻資料，他們所看到的停泊在上海的帆檣如林的外國船隻表明，要繼續在日本閉關鎖國是不可能的。他們領悟到不可阻遏的世界性近代化趨向，回國後大都積極參與幕末維新，有的還成為明治維新的健將。

日本的近代史是以被西方強權組合到「世界秩序」中、被編入「世界史」而開始的。日本的近代化意味著一半強迫一半自願地走向發源於歐洲的「世界秩序」或「世界史」，將自己嵌入歐洲普遍主義的「文明」歷史當中。

第一節　未完成的明治維新

◎日本人為何紀念「黑船」叩門的美國將軍培理？

日本是一個島國，卻不是一個航海大國。

在歷史上，日本與西洋相遇過兩次。第一次是在十六世紀，火器傳入日本，一改日本戰國時期的戰爭方式，並對「一統天下」產生關鍵性影響。同時，基督教快速傳播，信徒一度超過七十萬，成為德川氏統一全國最後障礙的「島原之亂」[1]，就是由基督徒所發動。

日本與西方的第一次相遇所造成的震撼，大致還在可控制的範圍內。一六三六年，幕府頒布「鎖國令」，日本人拒絕同世界各國交往，除了尼德蘭船、朝鮮船和中國船之外，一律禁止到訪，即便是尼德蘭船、朝鮮船和中國船，也要在貿易港口和居住地區等方面受到嚴格限制。

一八五三年七月八日下午，美國海軍東印度艦隊司令官、海軍准將馬修．培理（M. C. Perry）率領四艘戰艦來到浦賀港，不僅炫耀軍事力量，而且逼迫日本開放門戶。[2]一度命令日本軍民「逮捕夷狄，斬殺殆盡，一命也不留」的德川幕府，鑑於十多年前清帝國在鴉片戰爭中被英國擊敗的教訓，只好讓地方官員出面接受美方遞交的國書。

次年一月，因為聽說俄國人也要派遣艦隊到日本，培理再度率艦隊深入江戶灣，要求幕府對他去年帶去的美國總統書信做出明確答覆。日本人對新式輪船感到極度恐懼，因美國軍艦船身漆黑，且冒黑煙，便稱之為「黑船」，福地源一郎在《幕府衰亡論》中記載：

> 美國的軍艦在一月二十八日從浦賀開船，停泊在神奈川灣。幕府見狀驚恐萬分，認為……如果談判一旦破裂，江戶將在美國人的大炮之下化為雲煙。從神奈川到江戶之間，瞭望哨所比比皆是，告急書信如雪花飛來。在將軍所駐城堡，忽然得知夷船向江戶駛來，大恐，忽然又得知夷船向浦賀駛去，又放寬了一下心。就這樣忽驚忽安，日達數次。後經詳細調查夷船轉舵原委，據說，因潮汐漲落及風向的變化，夷船便在停泊的原地改變方向。哨所據此上報，才引起一場虛驚。

更有人描述說：「一犬吠實，萬犬傳虛。四艦五百人之美國人，至江戶市則傳為十艦五千兵。及至京都，更盛傳軍艦百艘，士兵十萬。人人皆回顧弘安之役（即元帝國軍隊大舉渡海征日之役）而不暇，喧喧擾

擾，浮說百出，恰如鼎沸。」民間有歌謠傳唱說：「四杯上喜選（上喜選為日本名茶），終夜難入眠；四隻蒸汽船，驚醒太平夢。」

面對美方的船堅砲利，幕府不得不作出讓步，打破了兩百多年的孤立，與美國簽訂《日美親善條約》，開放下田、函館兩地。

一八五六年，幕府又屈服於美國領事哈里斯的要求，簽訂《日美通商條約》。哈里斯在日記中寫到：對於任何事情，日本人都是遵守著「靜止的東西，不應該讓它活動」的宗旨。

有趣的是，在幕府與美國人的談判過程中，日本人居然發現黑船上有一名擔任翻譯的清國人。當時日本畫師曾為美方代表一一畫像，其中也有這名中國人的肖像。這名名叫羅森的清國人，長著圓臉，拖著長辮，戴著瓜皮帽，手持折扇。羅森為廣東南海人，在香港與若干美國傳教士有來往，會說一點英文，因友人美國傳教士衛三畏（Samuel Wells Williams）之邀擔任培理艦隊的漢文翻譯。此後，羅森登陸日本旅行，留下第一本清國人寫的關於近代日本的遊記。羅森在與日本學界交往時發現，日本文士思想頗為守舊，平山謙一郎對他說：「我祖宗絕交於外邦者，以其利以惑愚夫，究理之奇術以騙頑民。頑民相競，唯利是趣，唯奇是趣，駸駸乎至於忘忠孝廉恥，而無父無君之極也。」有一個名叫明篤的日本人用帶有責難的口氣問：「子乃中國之士，何歸鴃舌之門？（給洋人當翻譯）」羅森以詩言志回答說：「從古英雄猶佩劍，當今豪傑亦埋輪。乘風破浪平生願，萬里遙遙若比鄰。」可惜，羅森不為清廷所容，晚年定居香港，未能帶動國內學習西方之潮流。日本卻利用「黑船」叩門這個與西方相遇的機會，大幅調整對世界的看法以及對自身的定位。

在明治維新之前，幕府即已開始幕末維新。一八五五年和一八五七年，幕府聘請尼德蘭海軍軍官佩爾斯雷根（Pels Riic Ken）與軍醫鮑姆培（Pom Pe）幫助開設海軍講習所和醫學講習班。一八五五年，幕府開設洋學所，後改為藩書調所。隨即，聘請大批西洋技術專家，開設浦賀造船所、石川造船所和關口製造所等近代工業。以九州的薩摩藩為首的各強藩也積極進行藩政改革。一八六六年，日本向西方派遣留學生。

一八六〇年，日本為簽訂《日美通商條約》，派出使節赴美。為激勵國人的民族意識，決定試行橫渡太平洋。在美國海軍軍官同乘和幫助下，幕末政治家、海軍負責人勝海舟等人乘二百五十噸的「咸臨丸」，耗費三十七天，中途不停泊地橫渡太平洋。啟蒙思想家福澤諭吉也一同

前往。這是日本人第一次駕駛輪船橫渡太平洋，勝海舟和福澤諭吉形容是「日本人創舉」。從美國返航時，則完全靠勝海舟等日本人自己的力量。這一次遠洋橫渡，開啟了日本現代史的序幕。

勝海舟、福澤諭吉這樣的日本人，已清楚地知道何謂「開國」—包括將自己向外即國際社會開放，同時又面對國際社會將自己定位為一個國家（現代民族國家）的雙重意義。面對這雙重課題的挑戰，是亞洲「後進」地區的共同命運。在十九世紀，只有日本沒有被這種命運壓倒，自主地打開了局面。

一八六七年，薩摩藩與土佐藩結為同盟，即「薩土盟約」。土佐藩的後藤象二郎和坂本龍馬，薩摩藩的西鄉隆盛和大久保利通出席了這場會盟。其盟約中明確提出：「建立議事院，議事院分上下。上至公卿，下至陪臣庶民，選舉正義純粹之人為議事官。」同年九月，任職於蕃書調所的、曾被幕府派往尼德蘭萊頓大學留學的津田真道完成《日本國總制度》一書，該構想可稱得上是幕末憲法論。此前一年，津田真道全文翻譯了萊頓大學法學教授西蒙．衛斯林（Simon Vissering）的憲法講義，且將自己的筆記命名為《泰西國法論》—此書完全可以作為日本憲法的模板來使用。它比二十多年之後公布的《大日本帝國憲法》更為強調議會主義，它指出民選之「代民總會」具有「與國家之領袖政府相並列」的權力，以「區別制法之權，監視政令」，議員不是「國君之臣」，而是「國民之臣」，因此沒有必要「恭順於國君之命令」。可惜，後來的明治維新大臣未能沿襲此一來自尼德蘭的、具有清教徒觀念秩序的憲政思想，轉而學習德國重君權的君主立憲模式，進而走上軍國主義之歧途。

日本並不像清帝國那樣以與西方簽訂近代條約為恥，中國人對撞開廣州門戶的英國人義律（Charles Elliot）痛恨之至，教科書對其百般辱罵；而在黑船登陸的神奈川縣橫須賀市的久里濱，日本當地民眾豎立了一座紀念碑，上有明治維新重臣伊藤博文親筆手書的大字：「北米合眾國水師提督伯理上陸紀念碑」。在這座以培理命名的公園裡，每年都有民間組織的開國紀念活動，人稱「黑船祭」。在紀念表演活動中，當年的入侵者以英雄的姿態出現。日本人紀念培理、感激培理，因為培理為日本帶來近代文明。

◎岩倉使團：找到富國強兵之道，卻沒有找到國民精神改良之道

一八六八年，明治新政權取代長達兩百五十年的幕府統治。一八七二年，明治政府剛剛成立後不久，國內政情還不穩定，立志打造全新國家的領導人們所做的第一件事情是帶領龐大使團訪問歐美。一行人中，包括明治新政的若干核心人物：正使岩倉具視，副使伊藤博文、木戶孝允、大久保利通等人。

使團首先抵達美國西部城市舊金山。十二月十四日晚上，伊藤博文在舊金山格蘭大飯店發表演講：

> 今日我國政府及人民最為殷殷期盼乃在於想攀上先進各國享有的文明的最高峰。有鑑於此，我們採行了陸海軍及學術教育等項制度，伴隨國外貿易的進展，知識也隨之自由地流入國內。雖然我國的改良於物質文明上進展神速，但國民精神上的改良卻是更為顯著。……數千年來，我們的人民在專制政治的大旗之下絕對服從，不曾知悉何謂思想之自由。伴隨著物質上的改良，他們終於瞭解了長年累月都未曾知曉的權利。

接下來，使團橫跨美國大陸，抵達美國首都華盛頓。使團在美國累計停留八個月左右。此後，使團渡過大西洋，先後訪問遊歷英國、法國、比利時、尼德蘭、德國、俄國、丹麥、瑞典、義大利、奧地利、瑞士等國。

政府高官傾巢而出，花費將近兩年時間到國外訪問，這一做法在當時的東方國家非常罕見。岩倉使團與西方社會的密切接觸，為政府首腦積累了寶貴的經驗，隨行留學生回國後活躍在政治、經濟、教育、文化等領域。與之對應，清帝國一直拖延到一九〇五年才派出五名大臣出國考察憲政，出訪時間不到半年，使團的規格和規模也遠不及日本。

岩倉使團離開日本時，日本基本上是一個封閉國家，日本對世界所知甚少，世界對日本亦知之甚少。當時，英國在維多利亞女王統治下進入空前繁榮，美國經過南北戰爭再度統一，德國在普法戰爭中取勝一躍成為歐陸最強大的國家，歐美國家迅速邁向工業化。岩倉使團的官員們看到世界局勢日新月異，考察了各國的工廠、礦山、博物館、公園、股票交易所、鐵路、農場和造船廠，更堅定地相信，日本不但要引進新技術，更要引進新的組織、管理和思維方式，唯有如此，方能將日本改造為現代國家，進而成為列強之一員。

岩倉使團國後，提出「殖產興業」、「富國強兵」和「文明開化」三大政策。日本全面引進西方科技、文化和制度，像西方一樣興建工廠，修建鐵路，興辦學校，建立新式陸海軍。大量譯介西方書籍，高薪聘請西方的教師和專業人士。通過廢藩置縣，政府組織改革，最終以頒布《大日本帝國憲法》為標誌，建立起具有日本特色的君主立憲制。

英國學者張伯倫（Basil Hall Chamberlain）從一八七三年開始在日本居住，前後長達三十年，是日本明治維新時代歷史性變化的見證人。他在一八九一年寫道：

> 一個人若活過近代日本之過渡階段，他會有一種與眾不同的老邁感，因為他目下完全活在一個現代世界，上下周圍盡是談論著腳踏車、桿狀菌及「勢力範圍」等現代事物，但其腦海裡仍可以清晰地記得中古時期的事情。那些親愛的老武士曾引領我進入日本語的神祕領域，當時梳的是辮子，身上帶著兩把利劍。這些封建遺風現在已沉睡在涅槃中。老武士的現代繼承人，現在可說頗流利的英語，日常穿著高領紳士服，望之與歐洲人無大不同，所差者只不過是日本人游移不定的眼光與稀疏的鬍子，舊東西好像在一夜之間便消失得無影無蹤。

一八九五年，日本出乎意料地在日清戰爭中擊敗長期稱霸東亞的清帝國，英國《泰晤士報》發表查爾斯．貝雷斯福德公爵（Charles Beresford）的評論：「日本在過去四年所遭受的各種行政變化階段，等於英國在八百年間與羅馬在六百年間所經歷的，我只得承認，對日本而言，沒有什麼是不可能的。」

然而，日本的倒幕運動的口號從「復古」變為「維新」，實現了富國強兵，卻未實現國民精神信仰的更替，即福澤諭吉所說的「文明開化」。日本民族的深層心理結構──「萬物有靈論」和「祖先崇拜」──仍然不變，「天皇崇拜」反而大大強化。明治維新只成功了一半，或者說只完成了第一階段的使命。

◎福澤諭吉：如同「文藝復興人」一樣的「明治維新人」

被譽為「日本的伏爾泰」福澤諭吉，其頭像被印在面值最高的一萬

日圓上。他生前多次拒絕明治政府的徵召，終身保持在野身分，以思想啟蒙為志業。福澤諭吉的課題，是在於非西洋世界能否推動近代化。對於如此世界史規格的問題，福澤說提出的也是世界史規格的解答。

一八六六年，福澤諭吉出版了對西方的考察心得《西洋情事》，維新後更陸續出版《勸學》、《文明論之概略》等重要著作。他明確指出，日本必須發展資本主義，國家必須「以國法保護個人之私有」，以「勞動」和「買賣」為中心，才能開拓資本主義的生產力。科學技術將帶給人民生活便利，並涵養人民的近代精神。

福澤諭吉啟蒙思想的核心是創出「自由獨立的個人」，他深入到國民廣義的道德及精神氣質來主張近代化，他認為文明的精神是「人民獨立的氣息」，個人獨立，一國才能獨立。他主張「產生真正的國民」，「互相平均國民之力與政府之力，以維持全國之獨立」。

明治維新成功地讓日本走向資本主義，成為亞洲第一強國，但「政府依然是專制的政府，人民依然是無氣力的愚民」、「日本謂有政府而尚無國民亦可也」。用學者加藤周一的話來說就是「那是在技術上打開國門，建立起的國家只不過在技術上實現了現代化」，而「基於人權宣言的憲法以及因為生活方式的變遷所導致的心理的開放性」直到二十世紀中葉美軍占領日本之後才得以實現。

福澤諭吉呼籲，日本應當「脫亞入歐」，不是地理意義上的，而是思想文化上的──也就是脫離東方專制主義，走向西方民主自由。他尖銳批判中國的儒家思想，指出孔子的全部政治哲學就是「事君」。他指出，治與被治的、三綱五常的關係模式，只是在特定條件下偶然形成的，並不是人性中固有的和普世的。人類知識的進步是獨立於儒學而發展的，奉行儒學的清國和朝鮮必然在西方的打擊下敗亡。他將土耳其與中國等量齊觀：

> 今日之支那與土耳其有何異同可言呢。土耳其人以沉湎於回教殺伐唯是，支那人妄信儒教不解事物之真理，可謂均為文明境外無知之愚民也。

所以，日本「不應猶豫等待鄰國之開明而共同振興亞洲，不如脫離其行列而與西方文明之國共進退」。福澤諭吉「脫亞」的話語結構，是在西洋的文明發達國家與非西洋（亞洲）的非文明國家這一兩分法的世

界認識中，將日本規定為新興文明國，「脫亞」乃是以「使之於亞細亞的東邊誕生一大新的英國」。可見，福澤諭吉希望日本以英國為師，後來日本卻選擇了以德國為師。

福澤諭吉的出現，意味著日本近代知識分子的誕生。如日本思想史學者丸山真男所論，近代知識分子的誕生，首先是從身分制度的錨纜中解放出來，再就是從正統世界觀的解釋和授予的任務中解放出來，「自由」知識分子誕生於這兩重意義中。多種多樣的世界觀解釋，正如商品市場競爭一樣，在思想的自由市場競爭。這就是近代的誕生。在歐洲就是「文藝復興」時代。在日本就是明治維新時代。

對於日本而言，幕末維新的「開國」是急劇的、單方面的（入超的）文化接觸。西洋文化從大開的閘門奔湧而進。於是，翻譯和傳播這種異質文化的使命，就落到那個時代的知識分子身上。後人開玩笑說，那時的日本學者只是「把橫的變成豎的」—即讀了橫排的西洋文字，把它翻譯成豎排的日文，介紹到日本。但「把橫的變成豎的」實際上是一件很困難的事，如何把「橫的」變成「豎的」，使之成為「自家藥匣中之物」，這裡有一個思想獨創性的問題。福澤諭吉正是為「把橫的變成豎的」而努力奮鬥的先驅思想家。他們與歐洲的「文藝復興人」一樣，具有「百科全書」的特質。

◎日本選錯老師：明治先賢為何以德國為師？

一八七〇年一月三日《大教宣布》詔書中的「百度維新，宜明治教，以宣揚惟神之道也」，用神道教思想體系使「明治」與「維新」巧妙地連接起來。「明治」的年號和「維新」的說法，都來自於中國古代典籍。「明治」出自《易經》的「聖人南面而聽天下，嚮明而治」；「維新」出自《詩經》的「周雖舊邦，其命維新」。但「明治維新」不再以中國為師，福澤諭吉指出，清帝國和朝鮮「逆天而行，杜言防川以自閉，實屬不智」、「如鄰莊之人皆無法無天，愚昧殘暴」、「我國勢必拒此東方之惡鄰於心念也」。

明治先賢學習的對象是日新月異的西方強國。明治那一代賢人大都是歐化主義者。外交大臣井上馨斷然表示，所謂歐化就是將「我帝國及人民化成宛如歐洲的邦國、宛如歐洲的人民。即在東方創造出一個歐洲式的新帝國」。

西方國家各有不同。明治先賢選擇以哪個西方國家為師呢？經過反覆比較和研究，他們選擇了一八七一年以普魯士為核心建立的德意志第二帝國為師。這不僅是因為德國對日本最友善、最熱情，德國的政治家和學者給予日本最多切實可行的建議；更是因為德國跟日本的境遇十分相似—德國與日本都是後發展的資本主義國家，都採取民族主義的、中央集權的、趕超型發展戰略。如以色列學者艾森施塔特（Shmuel Noah Eisenstadt）所論，它們都具有快速的、國家主導的工業化與一個現代的、專制的、半立憲統治相結合的特點。

岩倉使團在歐洲訪問期間，在德國受到意料之外的厚遇。使團成員不僅獲准參觀克虜伯工廠和西門子電機制造廠以及兵營、大學、博物館等，而且覲見德皇威廉一世，拜會俾斯麥及軍隊統帥毛奇（Moltke）。伊藤博文從德國給梅子夫人的信中寫道：「現在滯留在日耳曼首都柏林。無論在哪一個都受到殷勤的款待。尤其是在這國受到非常的厚遇。昨夜曾在國王的宮殿裡和國王、太子、皇后等一同聚餐。」

大久保利通和木戶孝允出席了俾斯麥的招待會，聽取俾斯麥講述個人的從政經歷和普魯士從小國發展到德意志帝國的過程，深受感動，對德國統一時的「鐵血政策」非常欣賞。俾斯麥告知：「余不顧種種批評都要完成國家統一。……因此，雖然現在日本想要親善和睦、互相交流的國家應該很多，但像日耳曼此般特重國權自主之國才是這些親睦國家當中最為親睦和善之國家也。」

在宴席上坐在俾斯麥右側的木戶深受感動，回答說：「我日本人民原與德意志人民毫無差別。所悔恨者為僅數百年之鎖國，令自身宇內之形勢黯及無暇於研究四方之學問。因而交通之際亦生不少遺憾。所希望者為僅求努力令地位儘速進步而已。」

大久保利通在當日的日記中記載說，「同意要重新經營國家，定要像俾斯麥一般」。他在法國訪問期間曾提及，英美法「開化」之進展，實在是難以企及，但普魯士與俄國這樣的後起之秀一定具有許多「可為標準之處」，因此要特別關注這兩個國家。

使團的《回覽實記》中特別記載：「日耳曼國人尊敬帝王，推奉政府，甚為篤實。」還寫道：「此國（普魯士）之講究政治、風俗，較英法之情形，有益之處多矣。」

伊藤博文後來常常被比作日本的俾斯麥，他自己也有幾分刻意模仿俾斯麥。實際上，他非常崇拜俾斯麥，俾斯麥似乎也欣賞他。伊藤博文

因研究憲法而訪問柏林時，俾斯麥曾屢屢邀請他到家裡去，給他關於政治和法律方面的諸多指點。

使團從考察中體會到，日本應當向德國學習，先建立法制，實行專制主義統治。使團成員一致認為，富國以英國為榜樣，強兵以德國為楷模。

日本學習德國的最重要標誌是，《大日本帝國憲法》基本沿襲普魯士憲法。日本是西洋以外第一個實質擁有近代憲法的國家。日本制訂憲法的動力，首先是「由外而內」，即面對西方的壓力，維新派意識到憲法乃是富國強兵的必須之物，憲法也是文明的象徵。而西方列強主張，不跟無憲法、無法保障人民權利的國家締結平等條約。所以日本應當盡早通過憲法。其次是「自上而下」，為了引導出國民的能量，必須賦予國民相對應的定位，立憲制可以激發國民之愛國心。

日本憲法最後的定稿是由日本政治家和外國顧問（主要是德國顧問）共同完成，伊藤博文、井上毅、岩倉具視、大久保利通、山縣有朋等都是創造歷史的行為者。他們把「攘夷」當做指導原則，認為唯有把日本建立成強大的現代主權國家，才能達到「攘夷」的目的。在此過程中，他們虛心學習西洋，主動邀請外國顧問參與新政。

大多數明治先賢拒絕法國的波拿巴主義和英國的議會制度，選擇普魯士憲法為範本。他們認為，德國的憲法是德國迅速崛起為歐洲第一強國的重要因素，如果日本制定類似的憲法，也能迅速崛起為亞洲第一強國。

明治時代的重要政治家井上毅，早年留學法國，卻醉心於德國模式，尤其是普魯士打敗法國讓他堅定以德國為師的選擇。一八七五年，井上毅將普魯士憲法翻譯出版為《王國建國法》。他很早便研究普魯士憲法，也研究日本古代以來的法制度，投注心力於反對日本照搬英國式憲政。當井上毅得知親英派的代表人物大隈重信提出英國式憲法提案時，立刻積極展開反對行動，他的觀點影響了伊藤博文及井上馨。

起草憲法的關鍵人物、先後三次組閣的伊藤博文早已傾向德國模式。一八八二年，伊藤博文為學習西洋憲法，在德國停留六個月之久，聆聽魯道夫．馮．格耐斯特（Rudolf Von Gneist）和亞伯．莫塞（Albert Mosse）關於普魯士憲法的授課；之後有將近一個半月時間，在奧地利向勞倫斯．馮．斯坦因（Lorenz Von Stein）請益。伊藤博文在給岩倉具視的一封信中寫道：

吾向德意志著名的格耐斯特和斯坦因兩位大師習得國家組織之概要，鞏固皇室基礎、維持大權不墜的要務，時機已至。……我國現狀雖只將英、美、法國的自由過激論者著述奉為金科玉律，誤加信奉，幾乎造成國家傾頹之勢，現已知挽回頹勢之道理與手段，當可實現我報國之赤膽忠心，因此定將奉為利器，以求畢其功，竊以為如此便能死得其所。[3]

訪問德國期間，伊藤博文委託俾斯麥招聘德國法學家到日本服務。其中，莫塞於一八八六年至一八九〇年間前來日本，擔任政府顧問，負責起草憲法的市制、町村制部分，因此被認為是地方自治制度的有功者；卡爾．魯道夫（Karl Rudolf）在一八八四年至一八八七年前來日本，除了憲法外，他也回答了許多關於地方制度、警察制度的諮詢；羅斯勒（Roesler）於一八七八年至一八九三年前來日本，在憲法起草、皇室典範、議院法、商務法等方面提供建言。

日本以德國為師，卻比德國走得更遠。在德國的文化傳統和德國的憲法中，皇帝並無神性，皇位可以在不同家族之間流轉。但是，日本憲法的第一條讓日本的王權被賦予「萬世」這種無限的淵源。在憲法頒布前，天皇向皇祖皇宗所奏的皇靈殿《告文》中，明確表示神靈是從初代天皇開始一脈相承的。天皇制的悠久，讓日本國和天皇所代表的日本人全體都享有原生性。外國顧問都認為這一條沒有任何歷史或法律上的意義，堅決反對這一條文，但日本的政治家們還是將第一條文納入憲法。明治時代的政治家創造了以天皇為頂點的國家宗教，把萬世一系和神靈的存在加以法制化，而且還放在憲法的第一條，這證明他們是歷史上的行為者—天皇制不是模仿歐洲的君主制，而是日本自己的觀念。

日本以德為師，亦以德為友。第一次世界大戰，日本站在德國的對立面，在遠東地區與德國交戰，奪取德國在中國的殖民地青島等地，這是利益使然，趁火打劫；第二次世界大戰，日本如願以償地跟德國結盟，兩國都奉行相似的法西斯主義或軍國主義意識形態—於是，德國的歧途，就成為日本的歧途；德國的失敗，就成為日本的失敗。

日本以德國為師，沒有以英美為師；有憲政之名，有獨裁之實。這一事實意味著明治維新只成功了一半，民主自由觀念遠未深入人心，一旦遇到社會危機，立即被驚濤駭浪打回原形，邁向軍事獨裁之路。

◎為何日本近代轉型成功，清帝國近代轉型失敗？

在十九世紀接觸到歐美近代工業技術和近代社會制度的國家，並非日本一個國家。土耳其、波斯、印度和中國都比日本更早、更大規模地接觸歐美近代文明。唯有較遲接觸歐美的日本，很快成功地步入近代工業社會。有學者認為，這是因為日本具有接受並容易消化外來技術、制度的傳統。德川幕府時代末期的日本，手工業、金融業相當發達，已擁有接受近代工業的基礎。

日本與中國的近代化之路南轅北轍，日本通過明治維新完成一半的近代化，清帝國的洋務運動虛有其表、戊戌變法則被扼殺在搖籃中，之後清末新政趕不上種族革命的車輪，從此步入百年激進革命之路。

對日中現代化作出比較研究的日本學者依田憙家分析說，比起中國來，日本迅速實現近代化，有七個方面的優勢：

第一，日本的傳統文化形態比較適合吸收外來文化，日本人與人之間的合作關係也比較有利於產生近代的社會關係。中國則有強烈的排外心理，內部亦缺乏合作的精神。

第二，日本自十七世紀末已出現限制儒學有效範圍的傾向。而中國遲遲不能擺脫儒學的羈絆。

第三，日本在十七世紀末就形成作為近代國家之前提的統一的國內市場（以大阪為中心，輻射各藩的統一市場）。而中國則直到第一次世界大戰結束以後才形成統一的國內市場。

第四，日本以血統制和世襲制為基礎的政治形態導致統治階級內部出現分裂，下層武士對現行統治秩序存在強烈否定態度。而中國以科舉制為基礎的政治形態較易使統治階級政體保持對傳統體制的認同，不易使社會發生變革。

第五，日本較早脫離官督商辦的經濟階段，形成民間資本主義。而中國則長期堅持官辦傳統，難以形成民間資本。

第六，日本從江戶時代就普及了初等教育，其識字率不亞於同期歐洲國家，這對以後近代化過程產生了有利影響。中國的儒家則忽視初等教育，民眾識字率很低。

第七，十九世紀中葉歐美對東亞的壓力主要對著中國，而且一再對中國施行武力侵略，對日本的壓力較弱，這也是日本現代化非常有利的條件。

這些原因歸結為一點，就是日本為「武士之國」，而中國為「儒生

之國」。日本武士與歐洲的騎士相似，日本也有歐洲的封建制。中國的儒生則忠於朝廷和家族，死守祖宗之法和大一統模式。中日兩國百年來命運迴異，主要是日本的武士階層與中國的士大夫階層對制度變革持完全不同的態度。

從某種意義上來說，日本在地理上是亞洲國家，在精神上卻是歐美國家；它在地理上比俄羅斯更東方，在精神上卻比俄羅斯更西方。所以，日本的近代化比俄羅斯起步晚，卻很快就後來居上。

日本的明治維新被稱為「武士革命」，它並非一場大眾運動或一種激進的社會意識形態的產物，它消滅了具有法定特權地位的武士階級，這一運動本身卻又是由武士所領導，並以武士們可以理解的方式進行。

即便在幕府閉關鎖國的時代，日本的國門也開了一道小小縫隙。尼德蘭商人享有與日本從事貿易活動的特權，「蘭學」成為日本人最初接觸西方的重要途徑。以尼德蘭文為媒介，下層武士當中有不少人獲得了西方科學和思想的相當知識。最熱心的「蘭學」研究者往往是浪人和下級武士，他們由於擺脫了藩主的干涉和種種義務而埋頭學習。這些人把一種外國語文學習精通，卻非易事。他們遭到無數的障礙：自習方法的欠缺、書籍的稀少、正統派儒學的偏見、當局的迫害，甚至排外者的暗殺，諸如此類不一而足。很多人為學習西方知識以適用於日本而犧牲了生命。

明治維新帶來了權勢轉移。一直活到明治時代的後起之秀，同他們的前輩一樣，都是貧窮的武士和浪人。他們曾充分領略幕府的高壓手段，而又習知海外發展的大勢，特別適合在推翻幕府和樹立新政權之際發揮領導作用。下級武士靠採納西方列國的工業技術和政治制度供本國之用，挽救日本未重蹈清帝國崩解之覆轍。畫時代變革的領導權握在下級武士手裡，他們逐漸取代上級武士和封建領主而成為當代的政治發言人。維新不只意味著中央的統治權從幕府轉移到宮廷，更意味著政治重心自上級武士轉移到下級武士，諸如木戶孝允、大久保利通、西鄉隆盛、大村益次郎、伊藤博文、井上馨以及許多次一流的人物；而薩摩的津島久光、長州的毛利元德、土佐的山內容堂之流的藩主則淡出政治舞台。

單單靠武士鋒利的寶劍和果敢的決心並不能推翻幕府。幕府的推翻是通過下級武士和浪人，特別是薩摩、長州、土佐和肥前等西部強藩的下級武士和浪人為領導，夥同公卿，在大阪和京都的巨商富賈的財力支

援下而實現的。在推翻幕府和奠定新政權的成就上，不如武士的政治和軍事功業那樣戲劇化，但具有更深遠意義的卻是大町人的經濟支援，尤其是集中日本財富百分之七十的大阪商人的經濟支援。維新戰爭中的鳥羽、伏見、江戶和會津等歷次決定性戰役都依賴町人所提供的資金而獲勝。三井家的家譜中寫道：「王師軍事行動所需要的貸款，大部分為三井家所提供。」

與之形成鮮明對比的是，作為中國官方意識形態的儒家思想竭力壓制商業的發展、貶低商人的地位。清帝國崛起後，消滅了明帝國中後期民間生機勃勃的商業貿易包括海外貿易，帝國內部並不存在一個支持變革力量的、強有力的商人階層。

日本與清帝國的另一重要差異，乃是對外意識的差異：長久以來，日本在面對龐大而先進的中國時，具有一種根深蒂固的「小國意識」及「後開發國意識」。日本自古以來就擁有「把自己與他者相對化」的視角，要日本承認他者比自己更優秀，並不是一件困難的事。由於日本人位於中華文明的邊陲，並未完全被中華文明全面壓倒，反而會對其影響力有所反彈，形成一種摸索自己獨特性的傳統。即使在儒教被視為正統意識形態的江戶時代，反彈也很激烈，日本意識被探索得更深入。

日本在地理和文化上的邊陲地位，反倒給予日本人開闊的胸襟，沒有像中國那樣強烈的排外意識。日本學者鶴見俊輔指出，除了從先天上視為國土的土地，獲得安心感的保證之外；從文化上來說，日本人始終認為，日本被隔離在世界較先進和較普遍的文化之外。這種意識形成一種自卑感，深植在日本人內心的潛意識中。這也是能激起日本人好奇心與學習力的原因，使日本人擁有一股吸收外界新知的衝動。

然而，對於中國人來說，中國是世界的中心，所謂「中華」是在世界「中」心綻放的文明之「華」。距離中華愈遠，其文明程度就愈低，理應全是「野蠻」，中國人難以想像世上有比中華文明更優越的文明存在。中國人對外來文明具有強烈的敵意，當福澤諭吉提出「脫亞入歐」的觀念時，中國最開明的士大夫只能接受「師夷長技以制夷」和「中學為體，西學為用」。

第二節　「神國」日本的櫻花與菊花

◎日本人的宗教信仰：佛教、神道、儒家和武士道的「四教合流」

日本的國花是櫻花，日本皇室的標識是菊花。櫻花與菊花是近代以來日本人宗教信仰的象徵。

日本的櫻花，並無實用價值，其美學價值根植於農耕的宇宙觀中。櫻花這個媒介讓每個日本人考慮生、死、重生這類人生最基本的問題，具有宗教意義上的美。櫻花在感知上成了生與重生這類概念，以及女性等美學價值。然而，在日本近代化過程中，軍國主義意識形態扭曲了櫻花，將死亡（尤其是為天皇和為日本而戰死）變得像「櫻花散落般美麗」，為了隱藏「重生其實意味著必須先死亡」，因而使用「櫻花盛開」的印象將重生美化。換言之，它是在教唆死亡。在納粹德國，像華格納歌劇那樣的美學價值只有納粹上流階級可以理解和享用；在皇國日本，櫻花的美學價值卻被全民共享—國家藉由各種方式，將櫻花的美學價值轉換成軍事上的意向以及行為。

菊花原產中國，在唐代隨遣唐使傳入日本。日本人以雜交方式和當地野菊培育出新型菊花，成為現代日本菊的原型。江戶時代，菊花培育達到高潮；此後的明治、大正時代，日本獨自發展出古典園藝植物，即現在見到的古典菊。中國每年九月初九重陽節在日本也「復興」起來，成為菊花節。在這一天，文武大臣拜見天皇，君臣共賞菊花、共飲菊酒。皇室在十月設擺殘菊宴，邀群臣為菊花謝幕「踐行」。日本現存國祚持續時間最久的朝代以菊花命名為「菊花王朝」，「菊花王朝」存續了二千多年，延續了一百二十六代天皇。日本皇室以菊花紋章為家徽。在日本，法律並沒有確立正式的國徽，習慣上，皇室的家徽「十六瓣八重表菊紋」被作為國家徽章使用。[4]

日本的宗教原型是「萬物有靈」的薩滿教和祖先崇拜。日本學者吉野裕子寫過一本名為《日本的蛇信仰》的著作，討論蛇在日本民間宗教中的地位。日本神道的根源，乃是如同三島由紀夫早已敏感到的那樣：「日本，是一條青色大蛇的犧牲，我們誰都逃不出這個詛咒。」旅日作家柴春芽指出，日本神道的根源，乃是大蛇崇拜，和遠東大陸信仰龍的族人一樣，也和印度教—佛教中的昆畢達尼瑜伽的靈蛇修煉一樣。一神教體系把龍—蛇視為撒旦的化身。這種宗教學的精神深處的差異和對立，會在文化和政治中表現為永恆的衝突，也就是美國學者杭亭頓所謂「文明的衝突」，往往也是東方民族個體生命本質性焦慮的根源。

被小泉八雲稱之為「神國」的日本，是一個多元信仰並存的國家。

佛教、儒教、神道教、武士道以及各種民間宗教信仰，並行不悖。聖德太子曾提倡「神佛儒融合」的思想，即「以神道為干，佛教為枝而擴展，發言儒教的禮教，成就現實的繁榮」，看似詭辯，卻成功解決了日本國內的宗教紛爭，這是一種「不系統地考慮宗教的方便主義」。

在猶太教、基督教、伊斯蘭教等一神教中，神的教誨是絕對正義，是不能以人的判斷和方便來改變的。在中國，沒有一神宗教，卻有一種余英時所說的經過複雜的混合而形成的「中國式的宗教總體」，即一種以「後世的評判」這種形式而存在的絕對的正義感，其標準是「名垂青史」，受到子孫的景仰。當然，這種絕對的正義感只在理論上存在，因為沒有終極價值的信仰，忠孝觀念成為歷史書寫者的最高判斷標準，而這種標準隨時發生位移。

在日本，自聖德太子的折衷調和論產生以來，日本人就失去了絕對的正義感。但這並不意味著日本人沒有正義感。只是，這種正義感被認為在當時、當場的主要勢力是「正確」的。也就是說，日本人的正義感是人性化的、相對的。如果多數人的意見發生改變，正義也會改變。因為如果同時信仰多個宗教，就會產生這種習慣：從各個宗教中提取適合部分的「精華」，「絕對不可侵犯神的教導與戒律」則不復存在。無論是本土的神道、武士道還是外來的佛教和儒教，都未能確立神典和戒律，而成為「擇優」的對象。

在日本，宗教信仰和正義感被相對化，人們可以憑感覺，或按便利性和習慣來做出決定。人的理性、自由甚至生命都沒有被意識為絕對的最終價值。這種感性的、現實的心理趨勢成為日本的意識之基礎。於是，除了天主教徒武裝反抗幕府的迫害之外，日本歷史上極少發生引人注目的殉教事例和歐洲式的宗教戰爭。

明治維新前後，發生了戊辰戰爭和西南戰爭，其流血的程度，比起法國大革命或俄國大革命，在質和量上都有相當的差距。明治維新基本上被看作是「不流血」的革命。英國歷史學家湯恩比（Arnold J. Toynbee）認為，這是因為受佛教影響，佛教主張「不殺生」；日本學者貝塚茂樹認為，這是受儒家思想的影響，儒家的「易姓革命」的背後有一種避免爭鬥的禪讓精神。日本學者山折哲雄則從明治時代兼具僧人、貴族和武士身分的慈圓的著述《愚管抄》中發現，明治先賢通常在貴族性的彼岸同時凝視武士性，其多元化的思考，就此從中孕育出來。「以敵人的眼光來看待同志，同時又以同志的眼光來看待敵人」，把這

種視點和「非暴力」連接，並使其和日本思想中貴族及武士的傳統思想銜接，或許可以找到幕府末期及明治維新期間「不流血」革命的合理解釋。

日本人的宗教意識是獨一無二的。作為外來宗教的佛教和儒教，從中國傳入，經過充分本土化之後，成為日本獨有的宗教和思想觀念。即便只是從外在表象來看，中國佛教的醜陋骯髒與日本佛教的純淨清明，中國儒教的虛偽卑賤與日本儒教的誠實堅韌，形成鮮明對比。

日本本土的武士道，早在德川時代就成為國家倫理的一部分，日本學者川上多助寫道：

> 武士道最初是由武士的實踐需要發展而來的，並通過儒教的道德思想，作為武士階級的道德，並且作為國民道德的基礎加以普及。

經過明治維新，武士這一封建階層被送入歷史，武士道精神卻存留下來。即便是身為基督徒的新渡戶稻造在《武士道》一書中也對武士道傳統頗為推崇和肯定，他認為，武士道的重要性，如同西洋的騎士道，須恪守的道德規範主要包括：義、勇、仁、禮、誠、名譽、忠義。「義」是嚴忌卑劣的行為，不當的舉止；「勇」是勇於成就對的事，甘冒任何危險；「仁」是武士以正義為基礎所付出的愛；「禮」是優雅的禮儀，可以產生含蓄的力量；「誠」是重然諾，建立自我價值最重要的一項；「名譽」是人格的尊嚴，無有則如禽獸，將以死償還；「忠義」是為主君犧牲，或在其面前謙卑成傭人，並不足以為恥。中國儒生只是將這些詞語掛在嘴邊、寫入書中，日本的武士則用生命來實踐之。

作為「神國日本」核心的神道教，「代表作成為民族的感情，義務的觀念，忠義的熱情，以及愛國心的原動的國民精神」。二十世紀初，日本面臨重大的國家轉型的爭論，小泉八雲指出：「（神道教）現在還是一個巨大的力量，倘使國家危急存亡之秋重新來臨，那麼如果許之於它，必定會成為一個有效驗的力量而留存下來。」他更預言說：

> 作為愛國之宗教的神道，如果使其充分發揮力量，不獨會影響整個遠東的命運，而且是能影響文化的將來的力量。宗教和過去一樣，現在還是日本民族的真生命—是他們的一切行動的

動機，指導的力量，是實行與忍苦的宗教，是沒有虛偽與偽善的力量。

小泉八雲如此樂觀，他卻沒有預料到，神道與軍國主義的合作，將為日本帶來一場巨大而深重的災難。

中國人的宗教感淡漠和苟且，日本人的宗教感克制且持久。日本沒有西方一神論意義上的宗教，除了佛教、儒教、武士道和神道教之外，更有千姿百態的民間宗教或民俗宗教。佛教、儒教、武士道和神道教「四教合流」之後，又跟民間宗教互相融合，演變出各種帶有地方色彩的民俗文化。總體而言，日本人信仰的宗教是自然宗教式的—即沒有特定的教祖、非啟示性的、教理缺乏體系化；教團組織形式不完備的；古代式的；非創立式宗教性質的咒術宗教所殘留的、繼承性的—信仰現象群；並且，在另一方面，它與教義宗教有著千絲萬縷的聯繫，屬於交融混合型的東西。

◎天皇所接受的「全新的帝王學」

明治天皇睦仁即位時並不具備「人間神」特質。早在幕府掌權之前，日本歷史上就多有天皇被權臣廢黜乃至殺害的先例。明治維新最大的錯誤，就是將天皇崇拜被打造成一種新的國家信仰，這種思路嚴重危害了脆弱的憲制，直接將日本引向軍國主義道路。

跟日本歷史上很多天皇一樣，睦仁「長於深宮之中，養於婦人之手」，在女官的嬌寵下長大，身體很虛弱。一八六四年發生「禁門之變」時，長州兵對著皇宮開炮，少年睦仁聽到炮聲之後嚇得昏厥過去。

新政府的建設者決定遷都東京，開啟宮廷改革，其目標如大久保利通所說，要以宮中、府中「一體化」。為達到這個目的，必須掃除環繞在天皇身旁的後宮勢力—長久以來，被稱之為「御局」的宮中女官們服侍在天皇左右，擁有堅固不可動搖的力量。一八七二年八月，維新派重臣們嘗試將女官趕出宮中，負責此事的宮內大丞吉井友實在日記中寫道：「今朝女官總免職。」並說數百年來的女官權力僅一日就被抹除，真是愉快之極。

明治先賢們建議睦仁改穿西式服裝，享受騎馬等活動的樂趣，以此把天皇培養得更加「男性化」。睦仁並未對伊藤博文等人的安排作出任

何反抗，就照著他們的構想走向現代天皇制。明治政府的核心政治家暗指天皇是「掌中玉」，也就是可以加以掌控的象徵物，藉由天皇的權威，他們所決定的一切事項都可以自由自在地加以合法化。

睦仁從少年時代起就開始學習「全新的帝王學」，除了日本及中國的古典學術之外，還學習西方的政治學和法學著作。比如，加藤弘之花了數年時間向天皇講授德國法學家伯倫知理（Johann C. Bluntschli）的《國法汎論》。加藤晚年說天皇因為這本書領略了「憲法、三權分立、市鎮村自治的大意」，但實際上他講授的內容仍是以國家概念為中心的國家學說。日文版的《國法汎論》收錄國法、國家元首、國家職務、司法及國家教育事業等部分，但原書中關於民選議院、地方自治體或個人自由的章節都被省略。

另外，儒家學者元田永孚則強調對「君德」的塑造，這是儒家的特質。元田永孚認為，政治的訣竅是「攬億兆之心」，也就是收攏人心，其根本與君德如何有關。睦仁很少表露個人喜好，幾乎從不抱怨令一般人感到煩憂的炎寒或疲勞飢餓，看似對於一切無動於衷到不自然的地步，這大概歸因於他所受到的儒學教育。

明治時代，日本發生翻天覆地的變化，但睦仁從未表露過他如何看待這些變化。他通常會遵循古制，但對新年時主持的傳統儀式並無熱情。他信奉神道教，卻很少參拜神社；回到京都時，他參拜的是父親孝明天皇的陵墓而非神社，比起神道來更信奉祖先。很多皇祖皇宗都是佛教徒，但睦仁並不在意，對佛教亦漠不關心。

善意的西方傳教士曾向天皇贈送《聖經》，卻沒有跡象顯示他曾經讀過。就算他勤奮研讀《聖經》，也不可能動搖他的信念──他是神的後代，是萬世一系的天皇的後裔。當時很多日本知識分子皈依基督教，但對明治天皇來說，來自外國的基督教教義不在其考慮範圍之內。

儘管睦仁對基督教沒有興趣，但他貌似並不排斥在治世期間湧入日本的西方事物。從一八七二年起，十九歲的睦仁就帶頭剪掉髮髻，穿起西裝。他經常穿著軍裝或雙排釦長禮服，反而很少穿和服；他也不反對皇后偏愛洋裝的喜好。他喜歡日本料理，但對於正式宴會中提供的西餐也吃得津津有味。他的書房和辦公室採取西式風格。而在清帝國，光緒皇帝想作出類似的改革卻失敗了，直到辛亥革命之後，已退位的末代皇帝溥儀才勉強突破重重束縛，剪掉辮子、穿起西裝。

充滿諷刺意味的是，明治維新為日本創建了一種「非近代化」的宗

教或準宗教（「作為宗教的一種微妙的替代品」）—天皇崇拜，但天皇本人並不相信自己是「神」。

一九二一年，裕仁還是皇太子時，有過一趟歐洲之行。那趟歐洲之行中最重要的一站是英國。裕仁向英國君主喬治五世（George V）請益統治術。喬治五世帶領英國挺過第一次世界大戰，強化皇家儀式，使得皇室傳統似乎是超越時間的，而且根植於道德之中。裕仁從英國王室的「非神化」傳統中深受啟發，其近侍奈良武次提及裕仁承認他不相信天皇的神聖性：

> 皇太子這個人很理性，他並不相信天皇的祖先是神的說法。……他認為最好是保有皇室（依照英國的模式），而國家和人民之間的關係應該是君王「統而不治」。

然而，裕仁的「困境」是他必須相信明治維新之後形成的、民眾深信不疑的日本皇室的神話，如此才能以神道主祭的身分行事。他登基後放棄了用英國模式改革日本皇室的充滿理想主義的想法，將心中的懷疑與「萬世一系」的神話相調和。他認真主持宮中祭典、向神明奉告國事。他很快掌握神話的妙用，並將之與其他的治國概念相結合。他會視情勢所需，利用神話來合理化自己的行為，號召國民支持天皇的權力，以對抗統治菁英，並將自己置於政治與世俗責任之外。同時，裕仁越是扮演「神聖而直接」的君主角色，倚賴宗教信仰的程度就越深。

裕仁在一九二七年即位之後，未能引領日本天皇制完成「去神化」，也未能阻止軍方借用天皇的名義走向戰爭，而只能被動地等待戰爭的慘敗及由慘敗帶來的、由美國強加的改變—包括天皇由「神」降格為「人」。

◎以天皇為「現人神」的準宗教國家的建立

日本的近代化，除了社會的近代化之外，也包含宗教信仰的近代化。換言之，就是打造出適應近代社會的新宗教。新渡戶稻造談及寫作《武士道》的動機時說，這是為了回答一位比利時學者驚奇的疑問：「日本作為一個非基督教的異質性社會，如果沒有宗教，道德教育如何成為可能？」《武士道》一書便是身臨此文明爭論的場面，由被告人之

抗辯而重構起來的日本的近代傳統。

近代日本最大的宗教發明是天皇崇拜。明治維新之前，歷代天皇大都隱居於深宮中，極少出現在民眾面前，以此營造神祕莫測的形象。明治維新之後，明治政府特意安排天皇「六大巡幸」，北從北海道起南至九州為止，像撒網一樣將全國覆蓋住，並逐漸變得有計畫性和組織化。在此期間，民眾也由主動「聚集」而成為被「動員」的對象。天皇形象藉著在全國舉行國家性的遊行，徐徐且確實地沁入民眾內心。觀察家發現：

> 天皇所走過的地方，下層階級的人們就會恭敬慎重地將天皇雙腳踏過部分的泥土搜集起來，他們相信這些泥土已經變得神聖，可以治癒疾病。

在快速學習西方的現代化和理性主義的同時，這種非理性的甚至是蒙昧的天皇崇拜方式卻被允許乃至被鼓勵。藉助憲法、出巡、學校教育、媒體宣傳以及神社系統，天皇取得了宛如天主教的教宗或藏傳佛教的達賴喇嘛般的神聖地位。這也跟日本的文化傳統契合：天皇信仰的深處，有著日本民眾生活中傳統的活神信仰的習俗。人在生前就被當成神明來奉祀，是日本常見的一種信仰現象。天皇信仰更是一種由神道國教化來進行的民眾的思想動員。明治先賢以神武、崇神天皇的時代為範本，讓神道重新與天皇連接起來，並以此為國教之根本來系統化。

具有諷刺意味的是，福澤諭吉在《文明論概略》中就「支那與日本的文明同異」進行比較時，特別批評中國是黑格爾所說的「東洋之專制」的代表，支那人乃「純粹仰慕獨裁一君，以為其至尊至強，而一向沉湎於此信仰心」。他將支那視為「獨裁之神政府」統治下的社會：「獨裁之神政府，日蝕之際則天子出宮，觀天文而行占卜等事，人民亦靡其風，愈發視君上為神祇愈發陷於愚鈍。如今支那正可謂成其風也。」

福澤諭吉或許想像不到，明治維新之後日本的政治結構和意識形態急速向「神政府」方向發展，由此形成日本的近代化與反近代化的「左右手互搏」。

明治憲法以歐洲君主立憲制國家的憲法為範本，但日本天皇的權力大大超越歐洲君王—包括號稱「太陽王」的法國國王路易十四、法蘭西

帝國的皇帝拿破崙以及德意志第二帝國的皇帝威廉二世等強勢君主。歐洲的帝王不是神，只是神的「導體」，即「君權神授」，必須為「神的榮耀和神的意志」服務。但是，明治憲法卻為天皇注入獨占性的「神靈」和「神性」。

明治二十一年六月，樞密院的帝國憲法草案審議在天皇蒞臨之下莊嚴開始。議長伊藤博文發言說：

> 憲法政治在東洋諸國的政治史上不曾有歷史可徵之先例，故日本施行憲法政治也不免是一種創新。……當今要制定憲法，首先需要尋求我國的機軸，確定此機軸究竟為何物。如果沒有機軸，而任由人民妄議政治，則政治將失去統治規則，國家也將因之而滅亡。……本來，歐洲的憲法政治自萌芽以來已逾千年，不僅人民對此已非常熟悉，而且還有宗教作為其機軸，已深入人心，所以人心皆歸於此。但在我國宗教其勢微弱，無一能成為國家的機軸。佛教曾一時隆盛，維繫上下人心，但如今已傾於衰微；神道雖以祖宗遺訓為主述，但作為宗教卻無力使人心歸向。

伊藤博文承認此一現實：即日本既有的「傳統」宗教並沒有形成可作為精神內部的「機軸」。這樣一來「在我國可以作為機軸的，唯有皇室。因此在此憲法草案中要致力於這一點，尊重君權，盡量不使其受到束縛」。他也毫不避諱地指出日本的君主立憲政體與歐洲的差異：「因而不須參照歐洲那種主權分立的精神。本來其意圖就與歐洲數國在制度上君權與民權共治國家的大旨相異。」日本思想家丸山真男在論及「作為近代日本機軸的『國體』的創立」這一主題時指出，明治先賢將天皇崇拜作為歐洲「機軸」的基督教的代用品，這對日本的近代具有深刻的決定性意義。

由此，被稱為「國體」的這種「非宗教的宗教」，在日本的近代化過程中發揮了魔術般的力量，任教於東京大學的德國經濟學家萊德雷（E．Lederer）發現，大地震時，為搶救出在大火中燃燒的天皇照片，很多學校的校長因此隕命。他評論說，日本的天皇制也許的確不像俄國沙皇主義在權力行使方面那樣殘忍，但是，西歐的君主制，甚至與東正教相結合的帝政俄國，也難以想像出這種對社會責任的承擔方式。

與古代中國一樣，古代日本也存在著「忠的宗教」與「孝的宗教」的分野，所謂「忠孝不能兩全」的矛盾一直存在。在明治維新中，國家積極地將「忠孝一致」的思想根植在國民心中。在《教育敕語》中，對天皇的「盡忠」和對雙親的「盡孝」被定義為「國體的精華」，這個表現方式在極權主義的意識形態之下，具有顯著的意義。由此，全體日本人成為一個家庭，天皇是這個家庭的父親，對雙親的盡孝就包含在對天皇的盡忠之中。明治時期的軍事國家把以家為基礎的信仰變成國家規模的組織，並將群體日本人塑造成同一個家族的成員，天皇則是這個家族的父長。這個時代背景是日、德兩國極權主義政府盜用盧梭和康德的「公共意志」，把它當做國民唯一絕對的公共意志，就像法國大革命時，雅各賓派的意志直接被當成法國人的公共意志一樣。

這樣，一種新的「國家神道」，作為明治絕對主義體制的支柱而成立。「國家神道」，不是因為神道自然的發展而產生，而是明治政府人為製造出的統治國家的意識形態。江戶時代末期的討幕派領袖們，高舉「復古」神道的「尊王主義」思想，明治政府進一步往前推進這條路線。天皇成為「現人神」，創建出許多新的神社，如祭奠天皇、皇族的神社，供奉天皇忠臣的神社，祭祀為了天皇制國家戰死者的神社，加上在開墾地、殖民地建立的神社等；同時，在這些神社中也通過分別賦予它們以社格，建立其龐大的神社金字塔等級系統。

明治以降的天皇制國家就是這樣成立的。學者塚田理認為，它是典型的宗教國家或準宗教國家。學者安丸良夫認為，明治初年祭政一致的神政國家和神道國教主義，並非屬於時代錯誤的一種自以為是，而是一種大膽的試驗，是將當時內外交迫的危機訴諸於這種煽動性宣傳，實現以天皇的神權權威為中心的新的國家統合。

明治政府設立了地位最高的國家神社──靖國神社，其主導者為新政府軍的領導者大村益次郎。大村死後，他本人的銅像也於一八九三年豎立在神社，這是東京的第一座銅像。在日本，其他所有神社都歸內務省管轄，只有靖國神社這個「軍隊神社」從一開始起就由陸、海軍及內務省負責管理運作，實際上有負責財政的陸軍省握有主導權。靖國神社的創建，顯示政府巧妙地利用日本人的靈魂觀和祖先崇拜，這兩者在日本人的生活中擁有長久的傳統。然而，處於民間組織和政府中間之灰色地帶的靖國神社，因為祭祀二戰中的甲級戰犯，成為戰後日本與戰爭受害國之間爭執不斷的外交問題。

◎基督徒的反抗：信仰天皇，還是信仰上帝，這當然是一個問題

迄今為止，日本仍是唯一自主近代化成功的非基督教國家。日本接受宗教改革帶來的現代文明及部分的清教徒觀念秩序，卻不接受基督教本身。為什麼具有普世性的基督教與日本人的宗教意識無法相容呢？長期在日本傳教的天主教神父井上洋治在《日本的精神風土與基督宗教序論》一文中指出，日本人的感覺非常實在，不以概念為媒介，而通過具體實際存在的事物的相互碰撞，產生對外界的認識。相反，基督教強調福音帶來的光明以及和西歐民族相遇等這些事，對日本人而言，完全摸不著頭緒，向日本人傳福音與實存經驗沾不上邊。

日本學者岡田純一在《日本的社會風土與基督宗教》一文中則指出，日本深層的傳統家族主義對基督教信仰是一大挑戰，只有當傳統家族主義動搖時，知識階層才有可能接受基督教。直到現在，日本還不曾出現過世界級的基督教思想家，教會在日本發展的歷史太短。不過，二戰之後，日本的家族主義已式微，但基督教的發展仍不見起色。

更深刻的分歧是在精神和思維方式層面。一個有趣的例子可對此作出解釋：聖經在翻譯成日語時曾碰到一個瓶頸，那就是日語沒有未來式，因為日本人沒有未來思想。尊重現實是日本人的精神基礎，對日本人而言，好好活在當下的現實感才是最重要的。

基督教在日本傳播的歷史，比在中國更曲折和慘烈。一五四九年，天主教耶穌會會士方濟各．沙勿略（Francis Xavier）從鹿兒島登陸日本，在九州、中國、近畿等地傳教，開啟了天主教在日本的發展。當時日本的統治者織田信長對從西洋傳來的基督教非常歡迎，在安土城設有基督教的教堂，安土桃山時代的基督教發展十分蓬勃。

織田信長未完成統一大業，死於本能寺之變。日本官方的宗教政策從消極的限制傳教轉變成積極的全面禁止天主教，甚至以撲滅邪教的名義大肆殺害天主教徒。一五八七年，豐臣秀吉頒布《伴天連追放令》；一六三三年，江戶幕府採取鎖國政策後，頒布「禁教令」，拒絕改變信仰的基督徒遭到軍隊的屠殺，其中「元和大殉教」最為嚴重。日本的基督教徒大都被迫更改信仰或被流放到外國，僅存少數轉向地下狀態的「隱匿基督徒」。日本作家遠藤周作的名作《沉默》描述了這段悲愴壯烈的歷史。

明治政府成立後，並沒有立即停止對天主教和基督新教的迫害。明治政府不顧外國公使們的抗議，繼續執行幕府時代鎮壓浦上天主教信徒

的政策，公布了信徒的流刑以及他們流放到各藩的分配比例。堅守信仰的浦上天主教徒將流放視為「旅行」，許多人付出了生命代價。

浦上本原鄉的農民高木仙右門和中野鄉的守山慎三郎是明治元年被流放的天主教徒領袖，當局為了強迫他們放棄信仰所施加的迫害極為慘烈。地方官員建造了無法伸展雙腳、也無法站立的三尺方形空間，俗稱三尺牢，將他們關入其中。明治二年冬天，兩人被剝光衣服，投入結冰的水池中，在幾分鐘內就斷了氣。

對天主教的殘酷鎮壓，是因為天主教信仰與想要創建新政府的天皇制意識形態在原理上的衝突之故。新政府擔憂天主教會掀起「共和政治之論」，而且天主教徒認為上帝的恩澤遠超天照大神及當今天皇的大恩。

幕府末期，士族及青年階層中出現一群新教徒。基督教成了那些處於「逆境」及「失意遭遇」之中、對「浮世繁華」及「俗世地位」毫不奢望的人們的信仰，清教徒的思想也與士族精神結合。在橫濱、札幌、熊本的三個布道團最為有名。明治九年，三十五位青年在熊本郊外花崗山上宣誓信奉的決心，他們在晚年被評價為「養成人材以備第二次之維新，企圖於他日將勢力擴張至中央」，很清楚地表現出戰勝第一次維新以及與「中央」抗衡的態度。他們認為明治維新只是第一次維新，只邁出富國強兵的第一步，並未帶來日本人精神信仰的解放，日本還需要經歷深層次的第二次維新。

遺憾的是，明治維新先賢總體上對基督教持負面看法，不認為需要第二次維新。他們的立場是，日本民眾性愚，必須以本土宗教教化之，不然隨著西歐文明傳入，基督教必會滲透進來，引起巨大的社會混亂。神道教的高級神職人員千家尊福指出，很多於西洋人將日本人比作東洋的法國人，他對此非常不以為然，因為「法國人於權利自由毫無限制，人情輕浮驕奢，親之容易，離之也易，黨派分裂，禍亂無盡」。從此一角度來理解法國革命，反映了明治變革在世界史上的地位。明治先賢認為，文明化的實現必須建立在擁戴天皇國教制基礎上，必須維持現有的秩序，這才是「真文明、真開化」。

然而，明治政府又不能無限期延續幕府的宗教迫害政策。天主教徒和新教徒的頑強反抗、外國公使的抗議，在加上對外關係中規定推動開明化等內外因素，在歐美訪問的岩倉使團也無法抗拒地產生對宗教信仰自由的新的理解，在這些因素交相影響之下，明治政府用循序漸進的方

式解除宗教禁令。

一八八九年，明治憲法正式頒布，民選國會召開，象徵著日本已成為一個現代國家，儘管其主權由天皇壟斷，非由公民分享。但民眾一方面要承擔國家義務，另一方面也獲得某些基本人權和政治權力，比如宗教信仰自由。帝國憲法第二十八條為：「日本臣民限於不損害安寧秩序以及不背離作為臣民的義務，享有信教自由。」根據伊藤博文的《帝國憲法解釋》，因為人的本心的自由處於國家政治干涉的領域之外，所以，無論如何，國家法律都不能涉入其中。可是，當人的本心面對外部世界，涉及到禮拜、傳教、集會、結社時，這些活動就要受到制約。伊藤博文等明治先賢竭力把信教自由納入內在性的範疇，而把外在的宗教行為歸入信教自由的框架之外。

與歐美憲法對宗教信仰自由的保障相比，明治憲法中的宗教信仰自由是殘缺不全的。作為開明派的、明治國家制度設計者的井上毅，既反對國教主義也反對「宗教之全然自由」，主張必須採取「可以稱之為『寬容』的主義」。他以某種實用主義態度對待宗教信仰自由，主張「對於盛行一國、並且多數國民信仰的宗教要籠絡和敬重之」，神道、佛教和基督教中，都有能夠擔負起國家任務並領導信徒和教團的「有聲望者」，只要把這些人用好了，也就可以利用這些宗教了。

發布憲法當日早晨，教育家、文部相（教育部長）森有禮遭到持民族主義立場的刺客西野文太郎之刺殺。西野的想法是：聽說森有禮在伊勢神宮有不敬行為，不要讓這樣的人參加頒布憲法的典禮儀式。森有禮傾向基督教，這是他遇刺的一個原因。當時的報紙雜誌頻頻刊載讚揚西野行為的消息，報導說很多人前往其墓地參拜，等於是公然表揚刺殺大臣的罪犯。這種「不祥、不健康」的情緒，為明治憲法蒙上一層陰影。

明治憲法中的宗教信仰自由，在以天皇制為國體乃至國教的條文的束縛下，成為一紙空文。是信仰上帝，還是信仰天皇，這是一個必須面對的哈姆雷特式的問題。大部分日本基督徒未曾認真對待過天皇制問題，並有意加以迴避。

一八九一年一月九日，在東京第一高中倫理講堂上，舉行了《教育敕語》的拜讀儀式。儀式結束時，教員、學生們決定敬拜天皇在敕語上的簽名。基督徒思想家內村鑑三是該校代課老師，他未行此禮，教員、學生和新聞界等攻擊他對天皇「不敬」。他遭受免職，苦於病痛；他的妻子嘉壽子因勞心過度病逝。這個悲慘的事件，史稱「內村鑑三不敬事

件」。

內村在給美國友人的信中說，處於基督徒的良心和對天皇的敬畏之心的兩難境地，該怎麼辦呢？這是他的「恐懼戰兢的時刻」。他本著「基督徒的良心」，就是「根植於唯一神信仰的緣故，拒絕敬拜此外之物的良心」，作出了選擇。從後來的回憶看，他那時正在閱讀蘇格蘭歷史學家卡萊爾（Thomas Carlyle）的《克倫威爾傳》，他從中學到了依靠良心生活的自由與自立的意義。後來，內村翻譯此書，還出版處女作《基督徒的安慰》，他在日本的歷史以及基督教的歷史中尋找到了屬於自己的位置—在失去所愛的對象時，在被國人拋棄時，在被基督教會棄絕時，在患不治之症時，在陷入貧困時，唯有上帝與他同在。內村在晚年如此寫道：

> 政治的自由與信教的自由是什麼呢？它們意味著：無論在哪裡都要有獻身的人；要是沒有對這些獻身者的什麼試煉，就不可能有政治的自由和信教的自由。並且，我應當感謝上帝揀選我承受這樣的重擔！

第三節　「大正民主」夭折，「昭和專制」登場

日本的近代化不是和平崛起，而是伴隨著一系列對外戰爭實現。其中，一八九四至一八九五年的日清戰爭是日本走上擴張政策的一個轉捩點。戰後，儘管有三國干涉，日本被迫將遼東半島歸還清帝國，戰爭的豐厚酬報仍使得主張擴張論者更振振有詞。

富庶的台灣島和澎湖列島的割讓、作為日本採用金本位制之基礎的庫平銀兩億三千萬兩的賠款等具體事實，連同日本所獲得的外交上的威望，使得列強承認日本為其中一員。一八九九年，日本廢除包含領事裁判權的《英日協定》，此前與其他國家締結的類似條約也迅速廢止。一九〇〇年，日本軍隊成為八國聯軍之一進入庚子拳亂中的北京城，標誌著日本已躋身帝國主義諸強之列。一九〇二年，英日同盟的建立，意味著最老練的帝國建設者大不列顛已選定日本作為亞洲的盟友，日本成為牽制英國的敵手俄國在遠東擴張的最有效力量。英日同盟固然有助於英國試圖阻撓俄國獨占滿洲和華北的野心，同時也是日本制勝俄國的一個

極寶貴的外交武器。

然而，英日同盟並未讓日本虛心學習英國的憲政模式，日本只是藉助英國的力量「狐假虎威」，並有了向俄國開戰的信心。日俄戰爭是第一次有色人種的非西方國家打敗白人的、歐洲的強國。隨著這次的勝利，日本代替俄國成為東亞現實和潛在的第一強國。

小泉八雲認為，天皇崇拜在戰爭中的威力超過武器和戰術，是日本以天皇為中心的「國體」擊敗俄羅斯的沙皇體制和東正教信仰。明治維新以來，鼓吹為了天皇而欣然赴死的觀念深入人心，如果因此而戰死，獲得的回報就是會被當做神，供奉在天皇所參拜的神社中。死後被供奉在靖國神社，成為日本人最高的理想：

> 日俄戰爭中，日本的真正力量，現在還是存在在它的一般民眾，它的農民、漁民、工人、勞動者在田野勞動，或在都市小街巷中從事最低賤職業的能吃苦的溫和的人們的道德性之中，而這個民族的一切不自覺的壯烈的勇氣，不是隨便輕視生命，而是服從那死後賜予榮譽的，天皇的命令，不辭犧牲生命的勇氣也存在於這些人民之中。這次戰爭中被召集出征的數萬青年之中，吐露希望太平無事光榮凱旋的話的人，一個也沒有。口中吐露出來的唯一希望，是被祭祀在為天皇及祖國而死者之靈魂來集的招魂祠—靖國神社，而長久地為世人所記憶。古來的信仰，沒有比這戰爭的時候再強的了，俄國要比連發槍或白帽魚形水雷更怕這個信仰罷。

日本人相信精神的力量可以勝過物質的力量，但日本當時的軍事和武器技術確實已超過俄國，再加上新發於硎的天皇崇拜勝過衰朽的東正教，日本勝券在握。

然而，沉浸在勝利中的日本人沒有意識到他們將玩火自焚。宗教學者加藤玄智在《我建國思想的本義》一書中提出「皇室中心的國家主義」的概念，認為忠孝一體的「天皇教」是日本國民的宗教。他原本也將佛教和基督教也列入日本國民宗教，但基於甲午戰爭與日俄戰爭的勝利是大和魂與武士道精神發揮的結果，轉而高唱日本精神的優越性。這種比義大利的法西斯主義和德國的納粹主義更具宗教性的意識形態，將日本拖入了殘酷血腥的第二次世界大戰，甚至讓日本支撐的時間比義大

利和德國更長—日本在彈盡糧絕之際發明了神風特攻隊；但日本所承受的痛苦也比義大利和德國更大—日本付出了廣島和長崎被美國的原子彈夷為平地的可怕代價。

◎天皇皆凡人，天皇皆病夫

在邁向現代國家的路上，明治時期的政治家確立了絕對君主制的主權，讓天皇可以直接統帥軍隊。最重要的三個法律文件—《大日本帝國憲法》、《告文》、《軍人敕語》—重新創造出擁有如下特徵的天皇和天皇制：天皇與天皇制度被賦予神性；不可侵犯天皇—不可追問其政治責任；作為軍隊統帥的天皇；有天皇所象徵的日本與日本人的原生性。日本的武裝力量不受政府和議會控制，直接向天皇負責，但天皇又不必向政府、議會和人民承擔任何政治責任。所以，日本表面上具備憲政國家的形制，卻先天性地患上極權主義的隱疾。

十九世紀以來，歐洲君主基本不掌握實權，僅具禮儀和象徵意義。相比之下，日本天皇並非虛位元首。但明治天皇睦仁、大正天皇嘉仁、昭和天皇裕仁都只有中等才智，知識和智力不足，且因為皇室近親結婚而皆患有程度不等的遺傳疾病，「病夫治國」讓國家處於危機之中。

明治天皇與父親孝明天皇一樣，有著下顎前突症的缺陷，下頜不正常地前突，伴有嚴重的牙齒下墜—這是類似於歐洲哈布斯堡王室中常見的病癥。明治元年（一八六八年），英國公使巴夏禮（Harry Smith Parkes）在京都東本願寺受到明治天皇接見。英方書記官薩道義（Ernest M.Satow）的印象是：「（天皇）大概是有化過妝吧，臉頰的顏色很白。嘴巴的形狀很怪，就是醫生口中的突顎，但大體上看臉龐的輪廓是整齊的。眉毛被剃掉，在原本眉毛上面一英吋的地方畫上眉毛。」明治天皇接受了巴夏禮雙手呈上的英國女王的書信—這是清帝國的皇帝寧願選擇生靈塗炭的戰爭也不願意做的事情。薩道義觀察到：「我看到天皇覺得害羞，一副畏畏縮縮的模樣，於是，天皇只好找三階宮（晃親王，議定、外國事務局督）求助。……天皇陛下想不起來自己該說的話，從左手邊的人聽到一句後，總算發出開頭那一段聲音。於是伊藤博文就宣讀先前準備好的全部翻譯內容。」

睦仁尤好騎馬、唱歌、和歌，擅長蹴鞠，也是一名刀劍愛好者。但是，成年以後的睦仁幾乎不讀書、不讀報，其侍從日野西描述說：「我

幾乎從未見過陛下讀書，除了年初聽講時以外一次也沒有。」宋朝詩人黃庭堅曾說：「士大夫三日不讀書，則義理不交於胸中，對鏡覺面目可憎，向人亦言語無味。」睦仁大半生都不讀書，面目不會可愛。

大正天皇嘉仁是明治天皇睦仁唯一長大成年的兒子，但自幼多病，曾患腦膜炎，留下後遺症。他驕橫傲慢，性格暴躁，容易激動，一不高興就用馬鞭抽打侍從。嘉仁是西方尤其是德國的崇拜者，留著德皇威廉式的牛角鬍子，上面塗滿凡士林；穿戴看起來活像一個德國騎兵，經常騎著高頭大馬在宮中橫衝直撞。一九一三年，國會正在召開會議，天皇原要頒布一道詔令，但他卻在眾目睽睽之下將詔書捲起來當望遠鏡，向滿座大臣及議員窺視。這件事以「望遠鏡事件」聞名於世。嘉仁在四十歲時又患腦血栓，轉為精神病，經過治療有所好轉，但身體狀態很差，四十七歲就去世了。有日本學者認為，嘉仁登基之後，政府和民眾期望他學習明治天皇的威嚴，使他奔放性格受到壓抑，身心健康狀況也受影響。

大正時代，歐洲君主制陷入危機，第一次世界大戰期間和戰後，多個強大的帝國解體，君主被推翻。一九一七年，俄國爆發十月革命，沙皇尼古拉二世被推翻，全家遭到處決。德意志第二帝國、奧匈帝國、鄂圖曼土耳其帝國漸次瓦解。由於嘉仁無法處理政務，日本國內亦出現政治動盪，皇室大臣憂心忡忡，認為要擺脫險境，必須有一位能支撐大局的天皇。一九二一年，政界元老決定讓太子裕仁親王攝政，嘉仁實際上是被迫退位。

昭和天皇裕仁的狀況，只是比父親嘉仁稍好而已。裕仁似乎繼承其父的遺傳缺點，從小多病，心身發育不佳，終生為病痛所困。一九〇八年，裕仁六歲進入皇室學習院時，被發現其右手手指活動不便，被迫放棄美術和音樂兩門課程，此外，裕仁也有嚴重的先天近視。明治天皇親自指示皇室學習院院長、日俄戰爭的英雄乃木希典陸軍大將將裕仁培養為「質實剛健」之輩。乃木為裕仁打造了一套斯巴達式的教育模式，裕仁自小就被種下崇尚武力的想法，擺脫「病弱」形象向祖父看齊。

還是皇太子時，二十歲的裕仁即出訪歐洲。當時，美國總統哈定（Warren Gamaliel Harding）也打算邀請裕仁訪美，但日本政府擔心裕仁無法處理「日本與美國民族情感的差異」而婉拒美方邀請──這一次擦肩而過，讓裕仁失去切身了解美國社會的機會。日後，日本軍方決議對美國開戰時，裕仁對美國一無所知，未強烈反對──而曾在美國哈佛大學

學習，又曾擔任日本駐美大使館海軍武官的山本五十六，清楚地知道「喚醒沉睡的巨人」的代價是日本的敗亡，「我懷疑那些（輕言戰爭的）政客們對這些必將付出的代價和犧牲有沒有心理準備」。這樣的遠見卓識是裕仁所不具備的。

年輕的裕仁觀察到的歐洲各國，並不比日本強大。[5]在法西斯剛掌權不久的義大利，裕仁受到法西斯黨魁墨索里尼的熱情款待，很快對墨索里尼欽佩有加。裕仁被安排居住在義大利國王的皇宮中，參觀了戰爭紀念碑，觀賞了義大利軍隊所辦的比賽。從此之後，裕仁對日本軍方和知識界鼓吹法西斯主義更為認同和縱容。

◎曇花一現的「大正民主」與憂鬱的夏目漱石

明治維新之後，日本國內曾出現自由民權運動，其中有英國體系的自由主義思想與法國體系的革命共和思想這兩派。一八七一年，中村敬子將英國思想家彌爾（John Stuart Mill）的《自由論》譯出，並以《自由之理》之名出版。民權派的河野廣中對這本書的感想表達了當時知識界的迴響：「過去滋養於漢學、國學，動輒倡導攘夷的思想，一朝興起了大革命，始知人的自由、人的權利之可重，又自覺廣依民意以行政治之必要，不啻動人肺腑，胸中更深刻自由民權的心情，完全為予之生涯創造了一個至重至大的轉機。」然而，隨著天皇極權體制的固化，民族主義的高漲，自由民權運動很快煙消雲散。

到了大正時代，由於大正天皇患病、第二代明治元老「集體共治」、政黨政治興起、城市化和中產階級出現，自由民權運動形成了脆弱的「大正民主」。

一九一二年十二月，西園寺公望內閣因拒絕陸軍部要求擴軍兩個師團而集體辭職，由軍閥巨頭桂太郎接替。桂太郎上台，引起普遍的抗議風潮，爆發第一次護憲運動。立憲國民黨和立憲政友會提出「打倒閥族，維護憲政」的口號。這一運動的幕後支持者是企圖從軍閥、官僚手中奪取政權的產業資本家。一九一三年，反對黨提出彈劾內閣案，迫使國會休會。憤怒的民眾包圍國會，襲擊警察局、派出所，動盪波及大阪、神戶等大城市，形勢惡化。大正天皇出面干涉，表達了希望維持政局穩定的意願，桂太郎內閣下台。資產階級民主運動戰勝軍方和官僚勢力，史稱「大正政變」。

之後，以第一次護憲運動為起點，要求政黨政治的民主運動，於一九一四年實現了政黨議會。此時，歐洲爆發第一次世界大戰，外國資本大量湧入日本，造成繁華景象，使大正前期成為明治維新以後的盛世。然而，大正民主運動，只是少數激進都市知識分子，與一部分勞工、農民所進行的，其影響力有限；而且，大正民主並沒有改變日本對外侵略擴張的發展戰略和外交政策。

一九二二年到日本訪問的英國哲學家羅素觀察到，當時的日本民眾普遍追求美式生活之道，但又對未來憂心忡忡：

> 一九二二年我滯留日本的時候，在與我交談過的人們，以及在街上遇到的人們的臉上，感覺到一種促進歇斯底里般的緊張感。我從這種緊張感中，發現下面的事實──也就是根深蒂固又毫無意識的期待已經在日本被適應，但在都市居住者的意識生活全體中，有來自於「努力要成為如美國人般」的事實。這種意識上的表現與無意識的表現相互無法調和，人們或多或少不得不在充滿活力的程度中，表現出意志消沉與憤怒。

日本急速邁入現代社會所帶來的人的疏離感和孤獨感，是日本現代文學的主題，其代表作家就是夏目漱石。夏目漱石在日本文學史上享有崇高地位，被稱為「國民大作家」、「永遠的當代作家」。一九八四年，他的頭像被印在一千日圓的紙幣上。

夏目漱石出生於一八六七年，正是新舊秩序衝突最為激烈之際。他猛烈批評日本狂熱的西化傾向，認為那直接引發了主導其悲劇生命觀的虛無感。他與西方文化的接觸令他既痛苦又沮喪。他畢業並任教於東京大學英文系，對莎士比亞等英國文學了如指掌。一九〇〇年，他訪問英國，他以國家菁英之身前來，卻被英國人歧視，產生嚴重的自卑感，陷入無法掙脫的憂鬱泥淖中。[6]日後，夏目漱石在《文學論》中寫道：「我行走在英國的紳士之中，就像是步行於狼群中的茸毛犬，過著卑憐淒慘的日子。」他傾訴說：「我不安地感覺到，自己似乎被英語文學愚弄或欺騙了。」他更發誓說：「若是能依自己的意志行事，我生涯絕不踏入英國之地一步。」

然而，夏目漱石卻把在英國遭受的歧視逆向投射到作為日本殖民地的韓國和滿洲國。他在《朝日新聞》發表的《滿韓漫遊》中，無法否認

地飽含了對中國人、朝鮮人的蔑視。在英國人面前，他是落後民族之一員；在中國人和朝鮮人面前，他又搖身一變成了先進民族之一員，這是大正時代日本人的普遍心態：「日本人的臣民化，不只意味著市民社會的壞滅，也築起輕視亞洲各國的障壁。」

晚年的夏目漱石感受到大正民主崩壞之趨勢，他從描寫個人主義及其衍生的孤獨痛苦，轉向不受私心拘束、委身於天地之間的心境，即所謂的「則天去私」境界。美國的日本文學研究者布爾達克斯（Michael K. Bourdaghs）將夏目漱石、魯迅、卡夫卡（Franz Kafka）和喬伊斯（James Joyce）並列稱為二十世紀文學的開拓者。夏目漱石的文學和思想觀念，正是大正文化的縮影──他在自卑和自戀中為現代日本文明作出新的定義，並期待「軟弱的日本能夠和歐洲最強大國家並且而立」：

> 西方文明是從內部生成的，而日本的文明史從外部生成的。「內部生成的」事物自然而然從其本身發展出來，如同鮮花綻放，先是蓓蕾綻開，然後花瓣向四周展開。而「外部生成的」事物總是由於外在的壓力而被迫呈現出某種特定的樣子……

日本的大正民主與德國的威瑪共和國一樣曇花一現、讓人扼腕。日本的自由民權運動及大正民主未能茁壯成長而中途夭折，絕非偶然，這是由其民族性格和歷史傳統所決定的。如丸山真男所說，日本的近代化與英國截然不同：英國是「自然成長」的近代化之典型，在那裡，近代化並不是目的意識性的。換言之，不是按實現近代化的願望去推進近代化的，其近代化的作為歷史發展的自然結果而出現的。在日本，近代化則是在外部壓力之下，被具有「萬金油」性格的、「全能人」的明治先賢們設計和創建出來的，是一種「意識形態指導下的近代化」，它跟日本本身的民風民情乃至文化和宗教信仰存在著某種脫節狀態。這就使得日本的民主化並未與近代化同步，「就政治、經濟、文化各種領域不斷與未知遭遇這點來說，『大正』是潛藏巨大可能性的時代。但是，從建立國防國家地基的國家動員體制根源來看『大正時代』時，也可以說這種時代的可能性，是像彩虹般空虛的存在。」

◎走向戰爭的「昭和專制」與「鬼才」石原莞爾

從大正民主轉向昭和專制，不是裕仁在個性上比父親嘉仁更傾向於專制，而是日本統治階層和大部分民眾誤判國際局勢，作出錯誤回應，所釀成的最大錯誤是與德義結盟、對英美開戰。

明治維新之後，日本沒有如福澤諭吉希望的那樣「脫亞」，反倒產生雄心勃勃的「大東亞主義」，試圖充當東亞盟主。其實，從日本戰後至今的發展之路來看，「脫亞」比主導「大東亞共榮圈」要容易得多。亞洲是一個如此廣袤的大陸，是一個如此反西方的原始而野蠻的文明形態，憑日本一己之力，無法將亞洲拖出黑暗的沼澤地。日本的最佳選擇乃是獨自「脫亞」，等「脫亞」完全成功之後，再向亞洲各國傳授經驗。然而，日本卻自我膨脹，產生不切實際的狂想──將亞洲變成日本。於是，東亞出現了由中國轉向日本這樣一個盟主地位的交替。日本思想史家子安宣邦指出，作為亞洲新盟主之日本的地位，是由兩個因素確立起來的：通過強力將亞洲納入歐洲中心的文明世界秩序，面對這種強力要求以亞洲唯一的文明國日本為中心實行防衛性的重組。日本不僅要獲得軍事上的，而且還需要理念上的勝利。日本相信東亞這種盟主的交替，必須是新舊文明的交鋒，以及由停滯走向進步的歷史觀的革新。日本顛覆了中國持續千年的「天下秩序」，卻無法將英國式的殖民秩序引入亞洲，日本在這兩者之間舉步維艱。

二十世紀初，日本產生異想天開的亞細亞主義，以「興亞」取代「脫亞」，以「亞洲一體」包裝激進民族主義，連孫文也一度是這種亞細亞主義的信奉者。倉岡田心在《日本的覺醒》一書中指出，「亞細亞的簡樸生活」正是「亞細亞的光輝」所在，不必在西方面前自卑，而「作為東洋的唯一代表」，日本理所當然地承擔著喚醒亞洲、復興亞洲的「使命」。陸羯南在《日本》一書中提出，「東洋是東洋人的東洋」（這是一種日本式的門羅主義），至少日本與朝鮮和中國是唇齒相依的，在國際戰略上應「北守南進」，即在北方以守勢防範俄羅斯，在南方積極與英國爭奪。然而，日本如螞蟻，亞洲如大象，螞蟻豈能拉動大象。這就注定日本走向戰爭、走向失敗的厄運。

日本在國家戰略上第一個錯誤是發動全面對華戰爭，曾在日軍中擔任顧問宣撫官的阿部多利吉走訪中國的很多日本占領區後承認：「雙腳陷進無邊的沼澤中沒有地方可扶靠，欲拔出右腳，左腳又深深地陷進去。再想將左腳拔出時，右腳又更深地陷下去，已經完全無法逃脫了。這就是日本目前的現狀，是解決支那事變的實際情況。」即便如此，強

硬派的眾議院議員、前海軍參贊栗山博仍自欺欺人地表示，「支那大陸充滿無限希望」：

> 日本現在抱著一個塊頭比自己大得多的叫支那的孩子，這就是支那事變。為了把遠比自己塊頭大好多倍的孩子牢牢地抱在懷中，日本要為這個孩子的體重出很多汗，一定很辛苦的吧。可是，無論這孩子捶背還是從側面用頭撞，日本都不能撒手。一撒手日本就自取滅亡了。連稍微鬆鬆手都不行。所以不論政治、外交，還是經濟，日本都必須以和這個孩子的關係為基礎進行運營、促進和完成。

日本沒有學習英國明智的外交策略：長期以來，作為島國的英國並沒有進軍歐洲大陸的野心，只是致力於維持歐洲的勢力均衡；同樣是島國的日本，卻從幕府時代就有吞併朝鮮乃至奪取中國的野心，這個野心隨著日本率先邁入近代強國的行列而加速膨脹，它反過來吞噬了日本的近代化成果。

中日戰爭持續四年後，日本在中國已欲罷不能，卻又孤注一擲走向太平洋戰爭，致使軍人和平民在這場戰爭中死亡達三百一十萬人，國家險些玉碎。就連日本人也承認「日本現在是口念觀音、行夜叉事」。為什麼連最睿智的海軍將領山本五十六亦屈從於這一飛蛾撲火的錯誤戰略呢？歷史學家半藤一利檢討說，日本走上殺人且自殺的戰爭之路，跟明治維新在思想上的不徹底有關，原因之一是：「當處於最大危機的時候，日本人非常喜歡抽象的觀念論，而幾乎不想去做具體的、理性的方法論之檢討。日本人擅於先設定符合自己的心願的目標，然後以極漂亮的文章，描繪壯大的空中樓閣。日本人認為，事物會按照自己的希望運轉。」、「當任何事情發生時，採取對症下藥的、立即獲得效果的、短兵相接的發想。這在昭和史中，一次又一次發生。也就是頭痛醫頭腳痛醫腳的處理方式。然而具有時間的、空間的廣大意義的大局觀，完全付之闕如，而且不同觀點的思考方法也幾乎不存在。這就是通過昭和史看到的日本人的樣子。」

正如大正時代的代表人物不是大正天皇，而是夏目漱石；昭和時代的代表人物也不是昭和天皇，而是石原莞爾。

在日本軍界，石原莞爾被譽為鬼才，學生時代就有頗多驚世駭俗之

舉。[7]一戰後，他奉命前往德國留學，在戰後動盪的德國居住兩年半時間。夏目漱石在英國全盛時期訪問英國，對英國印象惡劣；石原莞爾在德國戰敗的低谷中訪問德國，卻頗為享受在德國的生活──他喜歡德國製造的照相機，並買了一整套設備。夏目漱石躲在倫敦的公寓中險些發瘋，石原莞爾卻身穿有家徽刺繡的和服在柏林街頭漫步。石原認真研究被明治天皇當做典範的德國在大戰中失敗的原因，他發現，德國未能做好長期持久性消耗戰的準備。由此，他對即將發動對華戰爭和太平洋戰爭的日本提出警告，可惜決策者並未聽取其警告，日本在二戰中犯下跟一戰中的德國同樣致命的錯誤。

石原莞爾是軍事思想家，更是宗教家，他是日本佛教中最激進的宗派日蓮宗的信仰者。他所發表的「世界最終戰論」有強烈的宗教背景，日蓮宗之開祖日蓮上人對人類未來大戰的預言是其軍事研究的根基，其理論跟半個多世紀之後美國政治學家杭亭頓的「文明衝突論」既背道而馳又異曲同工。石原認為，作為東洋（佛教）的代表的日本，必將與作為西洋（基督教）的代表的美國有一場決戰，這也是一個「佛教的預言」。

石原進而指出，日本應該一改大正民主制模仿英、美自由主義的流弊，斷然實行昭和維新。不但物質上應模仿德、蘇的全體主義，實行統制經濟，並應進行工業的大革命以研發關鍵致勝武器；另外在精神方面，則要在日本天皇領導下，通過東亞聯盟的締結來團結東洋崇尚王道的各民族，如此才能與西方霸道文明的代表──美國進行最終戰爭，以實現八紘一宇、四海一家的偉大理想。

在「最終戰爭論」的理論架構之下，石原莞爾提出其外交和軍事政策：第一階段推動「滿蒙獨立」，倡導部分日本人放棄國籍成為滿洲人。第二階段，以「民族協和」為前提讓中國成為「東洋的美國」。日本應該滿足於滿洲國的勢力範圍、不應全面侵略中國，應以強勢地位與中國建立同盟。既然東方跟西方終須一戰，東方要由最先進的日本領軍，日本需要與中國結成盟友。第三階段才是與「真實的、永恆的敵人──西方基督教、天主教勢力」展開決戰。石原認為：「發源於中亞的人類文明分為東西兩支，幾千年來各自發揮其特長和特點，不斷進步，而最近兩三個世紀的發展更是突發猛進。時至今日，這兩個文明已形成隔著太平洋而相互對峙的局面。這種局面必將導致戰爭，戰爭之後將走向統一，最終創造最後最高的文明的黃金時代。」石原與幕府以來的日本

當權者一樣，將基督教視為日本價值的敵人，不僅拒絕接受基督教文明，還要對抗基督教文明。

石原反對東條英機擴大對華戰爭，被日本政府和軍部閒置，這讓他在戰後逃避了被審判定罪的命運。[8]但實際上，石原比裕仁、東條等日本統治者更加危險，他是最早的、極端化的東西方文明衝突和價值衝突的論述者，他的論述比杭亭頓早了半個世紀，並且將日本視為對抗西方的盟主。日本戰敗，讓石原的理想化為灰燼。到了二十一世紀，代表東方挑戰西方的，不再是日本，而是肆虐中東的伊斯蘭原教旨主義和以馬列主義包裝的、復活「古已有之」的「天下帝國秩序」的中國。

第四節　向敵人鞠躬，向敵人學習

◎「擁抱戰敗」的國家，「好的戰敗者」

一九四五年八月十五日正午，裕仁天皇通過廣播發表《終戰詔書》，宣布無條件投降。日軍散布在世界各地，奉命收聽天皇的「玉音」。

裕仁並非雄辯之人，他連普通會話也不能應付裕如。當時的錄音效果不佳，裕仁採取一種特殊的發音腔調，聲音從高到低，開頭平穩，到最後，卻越發小聲，周圍還夾雜了不同的聲音。當天皇全部訴說完畢後，直到NHK播音員補充了一句，大家才確定是投降的事情。

日軍第八方面軍司令官今村均大將在聽到天皇廣播後，從地下工事走出來，來到停泊拉包爾海面的澳大利亞軍艦上，向澳大利亞軍投降。

「你們還有多少人？」看了一眼今村均，澳軍司令官問道。

「加上周圍島嶼，所羅門群島大日本帝國陸海軍軍人軍屬共有十四萬餘人。」

澳大利亞軍司令官一看名冊，愣住了，詢問道：「天啊，那這些人都在哪裡？」

「拉包爾十萬。周圍島嶼四萬。」

「我，怎麼看不見呢？」

「基本都在地底下的洞窟工事裡，沒事不出來的。」

「那你們吃什麼？」

「我們有存糧，加上自己種的糧食，堅持數年沒有問題。」

澳大利亞軍司令官撓了撓頭，問道：「那你們還投降？」

今村均說：「是天皇下令的。」

一瞬間，島上冒出來數不清的日本人，與戰爭所不同的是，他們開始大興土木修宿舍、修俘虜營。為了讓澳大利亞受降軍官住得舒服，他們蓋了軍營，蓋得齊齊整整漂漂亮亮。隨後再在澳大利亞人的軍營周圍搭草棚子，為自己準備戰俘營。完工後，日軍在草棚子周圍拉上鐵絲網，將武器擦亮了整整齊齊地排在一排，所有人都鑽進鐵絲網。

待一切就緒後，今村均找到澳大利亞軍司令官：「我們準備好了，現在你們可以入住接收了。」

澳大利亞司令官帶著三千人來到島上，看著整齊畫一的十四萬日本戰俘，瞠目結舌。

隨後，在澳大利亞軍隊的監督下，今村均帶著部隊開墾土地，設立技能培訓班，組織生產，自給自足，並等候遣返歸國。[9]

這段歷史說明，日本是一個心甘情願地「擁抱戰敗」的國家。在九十三年之前，日本人對率領「黑船」前來叩門的美國將軍培理充滿恐懼，以為末日將近；九十三年後，日本人對另一位美國將軍、曾經的手下敗將麥克阿瑟則如救星和甘霖般期盼。

許多美國占領軍官兵奉命來到日本時，做好了將面對狂熱的天皇崇拜者所帶來的不快的心理準備。但當第一批全副武裝的美軍士兵登陸之時，歡呼的日本婦女向他們熱情召喚，男人們也鞠躬如也地殷勤詢問征服者的需求。他們發現自己被優雅的贈儀和娛樂所包圍，也被禮貌的舉止所誘惑和吸引。他們所遇到的日本民眾，厭倦戰爭、蔑視曾給自身帶來災難的軍國主義分子，同時幾乎被這片被毀的土地上的現實困境所壓垮。

直到戰敗，日本人才恍然大悟，「大東亞共榮圈」是一個不切實際的幻想，日本現代化道路最大的差錯就是從明治時代的「脫亞入歐」拐入「亞洲一體化」。早在一九三八年，日本思想史家津田左右吉就在《支那思想與日本》一書中，通過政治思想、道德思想、宗教、文學等領域的比較，否定了中日文化的同一性，進而否定「東方文化」這一概念存在的合理性。他認為，日本文化與西方文化之間更具共同性。這種觀點否定日本政府提出的作為中日戰爭目的的「東亞新秩序」理念，遭到當時主流輿論的強烈反對。

到了日本戰敗、日軍從亞洲大陸撤回之時，此一論點才被重新發

現。竹山道雄在其《緬甸的豎琴》中描寫了這樣一個場面：決心留在緬甸的上等兵水島一身僧侶打扮站在收容所柵欄外，偷偷地目送第二天就要從緬甸被遣返回國的日本士兵。士兵們合著豎琴的伴奏聲齊唱「簡陋的小屋」，依依惜別。音樂的旋律取自一首蘇格蘭民謠「敬仰」。據說，作者當初想找一首傳統的、能在包括緬甸的亞洲地區廣為流行的曲子，結果沒找到合適的。最後，只好用一首緬甸原宗主國創作並被收入日本《小學生歌曲集》當中的一首曲子。緬甸與日本之間沒有一首通唱的歌曲。這種情況不僅限於緬甸與日本之間，自古以來就有密切關係的中日之間也有同樣問題。在當時，中日之間也很難找到一首共同欣賞的歌曲。

如果日本的統治者早點知道這個細節，知道日本與緬甸之間共同的歌曲居然是蘇格蘭民謠，大概不會存有統一的「亞洲文明」的幻想了。

日本人擁抱戰敗，也擁抱美國。在「脫亞入歐」與「脫亞入美」之間，日本走過三十年歧路，付出死難數百萬軍民的沉重代價。在戰前即為親美派文官代表的吉田茂，在戰後成為日本首相，與美國合作並帶領日本實現經濟騰飛。吉田茂回顧說：「在面臨戰敗和被占領的狀況下，日本人沒有虛偽地對待占領軍，而是認真地以一種坦蕩的姿態對待占領軍所指示的巨大改革，並在改革中努力尋求重建日本的措施。」「雖然並不認可占領軍的一切，然而，日本還是承認美、英擁有優越的文化。從這一點上說，日本是歷史上一個『好的戰敗者』。」

◎回到「人間」的裕仁天皇
與作為「給天子發號施令者」的麥克阿瑟

美國學者約翰．托蘭（John Toland）在《日本帝國的衰亡》一書中描述了一個有趣的細節：在戰後幾個月，滿目瘡痍的東京，有個滿臉皺紋的老樵夫，在麥克阿瑟的新總部第一大廈前停下來。他背上背著一大捆柴火。他先朝麥克阿瑟的軍旗深深一鞠躬，轉過身來又朝廣場另一邊的皇宮也深深一鞠躬。旁觀的美國官兵既覺得有趣又不理解是什麼意思，好像他就是不可思議的東方人的矛盾的生動體現。但是，看到他的日本人卻理解他。他毫無保留地承認今天的「將軍」的暫時權力，同時也尊敬大街另一側的永恆的存在。

日本民眾將麥克阿瑟看作是幕府時代掌握實權的「將軍」，以此達

成某種自欺而不能欺人的精神勝利法。日本人和裕仁天皇本人都承認日本在戰爭中完全失敗，卻並未了解這是觀念秩序和精神信仰的失敗。裕仁從小接受的教育是嚴苛、教條而封閉的，正如麥克阿瑟的軍事祕書和心理戰行動負責人費勒斯准將（Bonner F. Fellers）所說，裕仁與大部分日本人一樣，不知道也不能理解美國式的民主，包括美國《獨立宣言》、合眾國憲法、大西洋憲章、對人種和宗教的寬容精神、無公正審判就不可處罰的原則、反對奴隸制、個人的尊嚴以及對人民絕對的信賴。

裕仁對戰爭缺乏反省，在九月九日寫給其長子、十二歲的皇太子明仁的一封罕見的短信中流露出來。他關注的不是戰爭的起因，而是「戰敗的原因」，他認為日本戰敗是因為國人太輕視英美人了。他總結說，如果戰爭繼續，他將無法保全「三件神器」（鏡、劍、玉），而大多數國民將遭到殺戮。因此，他忍氣吞聲，接受戰敗「以保全國民之神」。

這看起來有些怪異：天皇在批評軍部不理性的同時，卻如此動情地關注三件「神器」。神聖的鏡、劍、玉讓裕仁如此著迷，看來不僅因為它們是正統和威嚴的象徵，而且還是維持建國神話、追溯皇統起源的神器。三件神器是具體體現日本精神的最珍貴器物。此時的裕仁早已被天皇制所固化，宛如「被囚禁於琥珀中的蝴蝶」。

作為日本占領軍的最高統帥，麥克阿瑟必須對如何處理天皇作出決斷。民意調查顯示，有七成以上美國人認為天皇應當被處以死刑、監禁、流放或者接受審判，但麥克阿瑟考慮到為了在遠東扶植與蘇聯進行冷戰的盟友，一個因審判處決天皇而陷入混亂的日本不利於美國的利益，而天皇制度能起到凝聚日本傳統的反共勢力的作用，他決定放棄追究天皇的戰爭責任。[10]

當然，裕仁天皇必須付出應有的代價，就是配合美國占領當局對日本的民主改造，包括對天皇制本身的改造。裕仁來到將軍府與麥克阿瑟會面，報紙頭版刊登了兩人的合影，這是美軍占領期間最著名的視覺影像。內務省的審查官大為震驚，企圖召回刊登此照片的報紙。但最高司令部禁止內務省這樣做—使得新聞自由從此得到確認。

拍照是麥帥提議的，決定將之公諸於眾，則顯露出他長期致力於公共關係的敏銳觸覺。這張照片建立起麥帥在日本廣為人知的權威形象。照片上，六十五歲的麥克阿瑟身穿卡其布軍人襯衫，敞開領口，雙臂叉腰，姿態隨意，個子比裕仁高出一個頭；四十四歲的裕仁身穿西式禮

服，僵硬拘謹地站在旁邊。照片上所顯示的身高、姿勢、年齡和場所，誰是勝利者，誰是失敗者，誰大權在握，一目了然。審查官們的解讀是正確的，但缺乏想像力。這張照片標誌著一個重要時刻的到來：大多數日本人徹底理解了他們已被打敗，現在是美國人說了算。

美國記者描述說，這是「天子與給天子發號施令者的會面」，裕仁在一個「身材高大、不拘禮節的美國士兵」面前屈尊俯就，「很有失日本神道的神聖性」。美國的目的就是要將裕仁從高高在上的神位上拉下來。

兩年之後，麥克阿瑟在美國國會聽證會上，對美、日、德三國作了一番比較：「如果說盎格魯–撒克遜人在科學、藝術、神學、文化上的發展相當於成年人四十五歲所擁有的成就，那麼德國人也算是成年人了。日本這個歷史久遠的古老國家卻仍處於急需引導、教育的狀態。以現代文明的標準衡量，與我們成熟的四十五歲相比，日本人就像個是十二歲的男孩。」日本人對這個比喻感到不開心，但在麥克阿瑟離開日本時，二十萬人列隊送行，日本民眾視之為帶領日本實現「二次維新」的「新國父」。

裕仁通過發表《人間宣言》蛻變成現代日本第一個去神格化的「新天皇」。這份由美國人和英國人幫助撰稿的、正式名稱為《關於新日本建設之詔書》如此寫道：

> 朕與國民間的紐帶始終由相互的信賴和愛而形成。它們並非基於單純的傳說和神話，也並非基於天皇是神、日本國比其他種族優越並注定統治世界的錯誤觀念。

儘管如此，麥克阿瑟對裕仁的處置過於寬宥。更好的處理方式或許是，在保留、改造和「淨化」天皇制，使之成為「天皇制民主」的過程中，可以命令裕仁退位，並安排明仁皇太子繼位，並由一位與政治關係較為疏遠的親王攝政，這樣做不會在日本引起太大的政治動盪。

日本戰敗之後，裕仁天皇為逃避審判而寫成《獨白錄》一書，書中將自己描述成「像囚徒一樣無力」、「不過是軍國主義的傀儡而已」。實際上，裕仁是日本政治軍事的最高指導者，是日本國民的最高精神領袖，是發動侵略戰爭的罪魁禍首，所有的戰爭決定都是天皇最終裁定的。所謂的「大東亞聖戰」，其實質是「天皇陛下的戰爭」。

美國歷史學家赫伯特．比克斯（Herbert P. Bix）在獲得普立茲獎的《真相—裕仁與侵華戰爭》一書中指出：「從一九三七年末起，裕仁逐漸成為真正的戰爭領袖，在中國的作戰計畫、戰略制定一直到指揮都受到他的影響。他還參與了陸海軍最高將官的任命和提升。從一九四〇年末起，當更為有效的決策機制到位後，他對各階段的政策複審進行了重要的參與。這種參與在一九四一年十二月對美英開戰時達到頂點。裕仁與領土擴張和戰爭的狂熱情緒融合在一起。」這場戰爭若沒有天皇的支持是不可能進行下去的，三島由紀夫在《英雄靈魂的聲音》一文中記載了神風特攻隊飛行員的心聲：「天皇陛下必須是神。天皇陛下必須在眾神的頂端為我們閃光，因為他的神性是我們永世長存的源泉，是我們犧牲的榮耀的源泉，是我們和歷史之間僅有的、唯一的連線……」

關於天皇的戰爭罪責問題，美國學者布魯瑪與日本學者澤地久枝有一番談話：

澤地說：「不追究處於日本社會最高地位的日本天皇的戰爭責任，一方面是日本國民對過去不坦率，另一方面對國民也有利，因為這樣也免去了全體國民的責任。日本有許多事情，雖然經過很長時間，但國民仍不太清楚，這也和天皇制有關。如果要追究在戰爭中所犯下的罪行的責任屬於誰，事實上發布具體命令的是總參謀長、陸軍大臣及其部下，但大元帥是天皇。天皇的下屬往往在短時間內職務有所變更，只有天皇在戰爭中地位最高，一直身居要職。因此，不徹底地追究天皇的戰爭責任，與不想承認歷史有關。」

布魯瑪說：「是的。是無責任，還是逃避責任，不僅是天皇的問題，而且可以說對日本的知識分子也是一樣。」

能夠認識到天皇戰爭罪責和天皇制本質的日本知識分子，寥寥無幾。日本政治評論家本澤二郎在《天皇的官僚》一書中，作出深刻反思：「戰後，民主主義不能在日本扎根的元凶是天皇制。關於這點，大部分知識分子閉口不談。我所接受的教育，是不能正確對待歷史的教育，因此，對這個問題也漠不關心，即使聽到對天皇的批評，也認為是共產主義勢力的胡言亂語。」只是到了擔任《東京時報》政治部長，訪問亞洲各國、接觸到大量戰爭史料之後，他才逐漸認識到天皇在戰爭中負有不可推卸的罪行。

最勇敢地指出天皇的戰爭罪責的是曾任長崎市長的本島等。一九八八年十二月七日，在長崎市議會，本島等接受議員質詢時直截了當地指

出：「我深信天皇應承擔戰爭的責任。」

結果，自民黨要求本島等撤回這一言論。本島等說：「我不能違背自己的良心。……現在的政治狀況是不正常的：任何有關天皇的陳述，都變成情緒的爭執點。言論自由不應受制於時間或地點。在民主制度中，我們尊重那些意見與我們不同的人。」

結果，本島等遭到自民黨開除出黨。一九九〇年一月十八日，極端保皇主義者向本島等開槍，本島等身受重傷。刺客及日本新聞媒體聲稱，本島接受了「神的處罰」。

布魯瑪曾訪問過本島等。本島等再三強調基督徒的身分，在他還是小學生的二十世紀三〇年代，他常常受到老師折磨，強迫他向神社鞠躬，並再三追問：「基督或天皇，哪一個比較重要？」本島等告訴布魯瑪：「在歐洲，人們的感受奠基於幾個世紀的哲學與宗教之上，而日本只有崇拜自然。這是他們所內在化的。在一個由自然統治的世界裡，不會發生個人責任問題。」

但是，作為反基督教的、歐洲左翼知識分子的布魯瑪，偏偏要淡化本島等的基督徒身分，「我認為本島的基督教背景沒有看起來那麼重要」，他擔心這會將爭論簡化為「拿某種信仰攻擊另一種信仰」。他所不能理解的是，若非基督信仰，本島等不可能「因真理，得自由」。布魯瑪是尼德蘭人，但當代尼德蘭早已背棄清教徒觀念秩序，他失去了這個精神背景。左派無神論者不能理解這是屬靈的戰爭，更是觀念秩序及精神和心靈秩序的對決。

反倒是一名寫信規勸本島等的神道教神官理解爭執的焦點所在：在信中，這位神官指出，要求天皇承擔比他已承擔的還多的道德責任，是「非日本的」想法。也就是說，強調道德責任的基督教是一種「非日本的」東西。這位神官對日本特性的強調，就是否定在不同文化之上存在普世的道德標準，這個細節正表明日本的現代化只完成半截。

作為戰敗者的日本人，既希望忘記過去又想要超越以往。日本對自身苦難具有先入為主的成見，忽視對他人造成的傷害。這一事實有助於闡明，受害者意識是通過何種方式扭曲了集團和族群為自身建構起來的身分認同。

◎剖腹自殺的三島由紀夫與走向「下流社會」的日本

一九七〇年的兩個歷史時刻象徵了日本民族的滿足和虛無，這正是日本現代生活中最根本的悖論和困境。

一九七〇年三月，世界博覽會在大阪開幕，標誌著日本跨入世界經濟強國之列，美國戰略學家、未來學領導人赫爾曼．康（Herman Kahn）預測說，「二十一世紀將是日本的世紀」—日本人用自己的努力改變了麥克阿瑟輕蔑的預言「日本已經淪為第四流國家」。

同一年十一月十五日，三島由紀夫以傳統儀式剖腹自殺。當天上午十點五十分，三島和四名追隨者進入東京自衛隊駐地，綁架指揮官，並讓自衛隊成員在院子裡集合。三島在陽台上發表演講，呼籲士兵們加入他的隊伍，成為真正的人、真正的武士，以天皇的名義抵抗剝奪日本的軍隊、剝奪國家的靈魂的自由民主思潮。他鼓動發動政變，恢復軍國主義，還政於天皇。三島的講話並未引起自衛隊士兵的正面回應，八百名士兵大聲譏笑和嘲諷，他們將三島看作一名瘋子。

三島由紀夫感到深受侮辱，他轉身離開，到室內按照日本武士道的儀式切腹自殺。在這個儀式中，光靠自己切腹，很多時候死不了，或者死得很慢；在切腹自殺時通常會有一個步驟叫「介錯」，也就是切腹者旁邊站一個人，在自殺者切腹之後，拿刀把切腹者的頭砍掉，以讓切腹者更快死亡，免除痛苦折磨。給三島由紀夫在旁邊做「介錯」的這個信徒也是文人，砍了好幾刀，居然因為手軟沒把頭砍掉。三島由紀夫確實是個硬漢，就像海明威一樣，最後他還在給對方鼓勁：「加油，動手，砍！」然後是另一個信徒接過刀，才把他的頭砍下來。鮮血如櫻花般散落。

三島由紀夫之死，震動了日本。僅僅譴責其為「不合時宜的軍國主義者」，無助於理解此一事件。戰後，三島與同代人一起被捲入信仰虛空的世界，這裡傳統喪失殆盡，歷史連貫感被割斷。三島在《存在的焦慮》一文中，嘗試過西方的理性主義、追求限度和勻稱的希臘美學，然後擁抱陰暗、浪漫且充滿死亡的極端民族主義的審美觀。三島在論文《為文化辯護》中指出，日本人的自我只能從日本文化中發現，正統文化的唯一源泉在於天皇，「天皇是日本古典美學中最崇高價值」。三島死的時候，已被社會邊緣化。他的死令日本政府感到窘迫，政府正致力於向世界表明日本現在已發展成完全現代化—或美國化—的國家，日本已是「正常國家」，但「正常國家」為什麼會發生這種事情呢？

誰也沒有想到，三島由紀夫死後三十年再度成為日本最受歡迎的作

家和精神偶像，他代表了日本人普遍的沮喪感──戰後半個世紀，日本始終無法找到自己的地位與聲音，日本一直是「非正常國家」。三島被奉為日本勢力越發強大的民族主義者的代表。在日本的政治光譜中，有形形色色自稱右翼的民粹主義和民族主義政黨、社團、社會力量和社會思潮。但是，若用英美的右派或保守主義的概念來衡量，日本沒有沒有真正的右派，因為日本沒有基於基督新教而形成的觀念秩序及精神、心靈秩序。

今天的日本是一個信仰與秩序雙重喪失的國度。漫畫書和動畫片在日本文化中的分量，遠遠超過它們在任何其他國家所占的比重。漫畫和動畫的流行在於其自由不羈、富於想像力的構圖，幻繪著亂七八糟的未來世界的種種版本，都市和鄉村都成為上天決定的宿命的虛擬世界。漫畫和動畫似乎成為日本文化最突出的代表，也在某種程度上反映了日本社會的現實。成年人對漫畫和動畫的迷戀，表明日本年輕一代和中產階級走向能力低下和慾望低下的「下流化」。

日本病了，患上了嚴重惡疾。這一疾病是在自動操縱狀態的長期運行下，從各種社會、行政體系中產生出來的，是由於日本官僚政府體系與現代生活實際需要與真正的日本精神之間無法協調的巨大矛盾所造成的。

日本哲學家中村雄二郎在《日本文化的惡與罪》一書中，以奧姆真理教這一邪教勢力的崛起為例，分析了日本戰後文化和宗教生活中國的盲點。他指出，戰後日本一般國民的宗教意識變得非常稀薄。這是對於戰前、戰中時期的那種強烈的天皇崇拜與宗教迫害的一種反動傾向。而使得宗教意識空洞化進一步加速的則是通過將教團看成「公益法人」而制定的「宗教法人法」所帶來的教團的特權化。尤其是稅法上的種種優惠措施使得許多宗團組織變成經濟上非常富裕的團體。而且，由於存在「信仰自由」這一觀點，宗教法人可以免除接受監察、審查的權利。奧姆教團即是在此情形下產生和發展起來。在得到政府的宗教法人認定之後不到六年時間，它就發展膨脹為一個策畫世界最終戰爭、引發震驚世界的「地鐵沙林事件」的巨大集團。該教團在包括俄羅斯的世界各地擁有支部，設立省廳制度，以日本國家為敵。

奧姆教團的教主麻原彰晃，無論從知識方面，還是從對於人心的掌握方面來說，絕不是凡庸之輩。在理論方面，他以藏傳佛教為中心，將過去各種宗教的魅力全部吸收進來，並開始探索一種具有現代意義的新

宗教或邪教。在世界性的歷史轉型期中，奧姆教團強烈吸引那些感到時代的蔽塞與宗教的渴望的人們，尤其是年輕人，並將他們作為信徒納入到集團中。這些年輕人迷戀於神祕主義，對科學充滿了盲信，愛好具有戲劇性的科幻小說。二十世紀後半期，在日本產生出來的這種「宗教的空白地帶」，使得帶有現代怪獸氣息的邪教集團異常地凸顯出來。

奧姆教團事件顯示日本社會乃至宗教學者都不懂得怎樣去對待「惡」的問題。作為宗教核心之一的「罪障性」就是惡的自覺。如果不懂得反省自身內部的惡，就不能掌握怎樣去對待別人所做的惡的方法。而且，提到宗教上的惡的最典型表現，與其說這與內在的罪惡有密切聯繫，不說說這就是「宗教權力化」更妥當──在杜斯妥也夫斯基《卡拉馬佐夫兄弟》中「宗教大法官」部分所描寫的「宗教的權力化」。這種對「惡」的無知，使得日本身處「下流社會」而不自知。

◎日本如何邁向「美麗之國」？

三島由紀夫之死顯示，日本不是「正常國家」，如伊恩．布魯瑪所論：

> 在表面上，今天的日本似乎是個相當先進而且比衰退的英國還現代化的國家，但在內裡，她在許多方面更接近歐洲中古時代，也就是在基督教掃除異教徒信仰遺跡之前的那個時期。

如果用具有西方特性的理性教化以及猶太教─基督教的道德標準來衡量，儘管日本飛速成功地採用西方制度和工業化震驚了世界，但日本民族的思想仍舊是文明薄紗掩蓋下的落後思想。西方有共通的道德原則，比如對未成年人實施性和暴力是嚴重犯罪。但在日本，即便最恐怖的、對兒童的性和暴力，卻可以在去道德、去法律的美學層面傳播和討論。

經過戰後半個多世紀的「二次維新」，日本再度躋身為西方國家之一員──在工業化和民主化的七國集團中，日本是唯一非白人為主體的、歐洲和北美之外的國家。從一九五〇年代以來，日本一邊全力趕超美國、擁抱美國的價值觀和生活方式，與此同時，日本仍然渴望重新獲得戰後喪失的具有決定意義的意志感和使命感。但日本仍不是一個「正常

國家」──不僅在國際關係和國際法的意義上，更在精神和信仰的層面。那麼，日本何時才能成為「正常國家」？

對於這個問題，日本第一位戰後世代的首相，也是日本戰後執政時間最長的首相安倍晉三有其答案。安倍晉三自稱「開放的保守主義者」，「我肯定不是美國式的自由主義」──即由羅斯福新政形成的具有社會主義特徵的自由主義，也包括革命主義和左翼。安倍晉三的保守主義「不是意識形態，而是思考日本及日本人時的態度」，「不僅要對現在、未來的人負責，也要對過去的人負責。對日本長達百年、千年的歷史中所累積、編織成的傳統，時時持有更謹慎、更小心、更熟慮的理解之心，正是所謂的保守精神」。[11]然而，由於安倍晉三未能領悟英美保守主義背後的基督新教文明，其日式保守主義摻雜了若干雜質，如對天皇制的推崇，如對福利國家的正面評價，如在社會道理倫理議題上的自由化傾向等。

儘管如此，與親中反美、堅持與時代脫節的《和平憲法》的左派政治人物相比，安倍晉三是當代日本最具保守主義精神的政治家，他的榜樣是雷根和柴契爾夫人，他的願景不僅是讓日本成為正常的國家、自立的國家，還要成為「美麗之國」。這位吉田茂之後最親美的日本政治家宣告說：

> 我們的國家──日本有美麗的自然、悠久的歷史及獨特的文化。而且，還隱藏著許多的可能。但是要如何發掘，得靠我們的勇氣、智慧及努力。與其以身為日本人而自卑，不如以日本為榮，為開拓未來而流汗。

日本要邁向「美麗之國」，不能單單靠政治人物的畫餅充饑。在現代日本能夠找到的，可以復活的思想遺產之一，就是戰前的思想者中江丑吉的生命及著述。這位孤獨的思想先行者，不僅在西方和中國少有人知，在日本亦不為人知曉。中江丑吉在中國生活三十年，於一九四一年去世，生前極少發表著作，宛如隱士一般，但他憑藉其獨特的距離感和異常的洞察力注視著中國的革命、日本的侵略、第二次世界大戰爆發等事件。其間，對日本的形勢發展，他保持著像外科醫生那樣尖銳的批判見解和對全部局勢的一貫反對意見。他在半是自我「判罪」的流放國外期間，一直努力從邏輯上、哲學上理解世界正往何處去，而這又會給未

來帶來什麼問題。他通過對中國古典思想的發掘以及對德國哲學的闡釋，試圖將「人」作為首要問題來研究，如果不這樣做，學術就是「毒學」或「死學」。他希望藉此恢復被強權剝奪的「人類尊嚴」或「人的優雅」。

中江丑吉的父親、日本自由民權運動先驅中江兆民在臨終之前曾對其忠誠弟子幸德秋水說：「我當然是贊成法國革命的，我支持起義者的目標並願意跟他們一起向巴士底獄進軍。但，儘管如此，如果讓我坐視國王路易十六踏上通往絞刑架的台階，我會義無反顧地跑過去撞倒劊子手，並幫助國王逃跑。」這是雨果在《九三年》中申明的「在革命之上還有人道主義」之原則。中江丑吉實踐了父親的遺言：「五四」運動時，他以這種奇特的方式介入衝突──他幫助留日期間租用中江家房間的、被學生冠名為「賣國賊」的曹汝霖逃走，並在曹宅起火之際將遭學生毆打的章宗祥帶到安全處。他用充滿口音、不連貫的漢語向學生們大喊：「這是我的朋友，你們要打的話，就打我吧！」據目擊者之一的白歧昌的記載，示威者用鐵棒和木棍將他痛打一頓，他險些失去性命。

中江丑吉早年是左派，但他發現，日本為數眾多的馬克思主義者和共產主義者通過知識的欺詐魔術過程與日本政府和解，似乎在當前的超國家主義和自己的馬克思主義之間發現了共同使命，由此他與這些「膽小鬼」決裂。終其一生，按照他的歷史感和他對人類將有一個更美好未來的信念，他不得不反對日本帝國主義和軍國主義。他不僅成為祖國的陌生人，而且成為祖國的敵人。

日本思想家竹內好為中江丑吉貫穿《中國古代政治思想》的嚴密構造體系的精神和對方法的關心，以及尋求真理的鋪天蓋地的「人類熱情」而感動。法學家戒能通孝指出，中江的思想和著作乃是日本文明化過程中必不可少的一塊基石：「當這樣一本香氣四溢的著作從狹隘讀書人的愛讀之書，成為百萬大眾的愛讀之書時，恐怕日本就成為真正的文明國家了。」那一天，還很遙遠嗎？

---

1. 島原之亂：日本史上最大規模的人民起義。天主教自十六世紀中期傳入日本，教徒人數激增。位於九州西部的島原在信奉天主教的藩主有馬晴信的影響下，傳教活動旺盛。幕府將反對天主教的松倉重政「轉封」至島原，其子松倉勝家以殘暴聞名。一六三七年十月，松倉勝家的家臣田中宗夫抓走交不起農租的農民的妻子，數百村民放火燒毀田中家宅，發動起義。十六歲的武士天草四郎（教名熱羅尼莫）被推舉為領袖。幕府糾集近十

三萬兵力攻打島原城，城破之後，三萬七千名起義者被殺害。幕府懷疑西方傳教士與起義有關，驅逐葡萄牙商人，禁絕天主教及新教，倖存的教徒被迫成為地下信徒。↩

2. 培理在《日本遠征記》中寫道，「可清楚看到富士山」、「日本之島實在美哉」。他下令「做好戰鬥準備，大炮就位，充填彈藥，備妥步槍，命所有士兵堅守崗位」。戰事一觸即發。↩
3. 格耐斯特為德國的公法（國際法）學者，也是英國憲法史的專家；斯坦因為維也納大學教授，是德國的公法、經濟、行政學者。這兩位聞名於世的憲法學者影響伊藤博文甚大，他們都是支持強力行政權的學者。他們也都是比較法與法律史的大家，不是由法與國家的應有狀態開始討論，而是將存在於文化、傳統差異中的國家及法律之狀態，利用歷史、比較、功能的方式考察。針對如何將西洋制度導入截然不同的地方，他們的學問提供了許多啟示。↩
4. 美國學者露絲．潘乃德（Ruth Benedict）在《菊與刀》中指出，日本的菊花往往是盆栽，是日式園林中「偽裝的天然野趣」的一部分，而這種「偽裝的天然野趣」又是日本人被教訓的「偽裝的意志自由」的象徵。過去，日本的菊花「每多花瓣均經過栽培者的細心修整，並且常用看不見的金屬線圈維繫，以保持其形態」。然而，「盆栽的菊花，其花瓣一直受人擺弄，一旦回復自然，就顯出滿心愉悅」。他期盼，新時代的日本人，或許不必過分考慮他人的期望，不必受集體主義和「恥感文化」之約束，建立一套比較自由、比較寬容的倫理規範，以及一種不要求過去那樣自制義務的生活方式，「菊花維權可以摘除金屬線圈，不經人工擺布而照樣秀麗多姿」。↩
5. 在法國訪問時，裕仁鬧了一個笑話：當時他穿著便服獨自搭乘巴黎地鐵，有生以來第一次付錢買車票，「我當時第一次搭乘地鐵，什麼手續也不知道，手緊緊地握住車票，入閘的時候驗票員要在票上打孔，結果我緊張地深怕被他奪取，握著車票不放，雙方就這樣來回拉扯數分鐘，結果惹得驗票員大怒。這張車票也被我一直保存著。」這趟旅行有助於裕仁突破「籠中鳥」的固有生活模式，將自己「放到真實世界中」。↩
6. 當夏目漱石踏入倫敦時，映入眼簾的是的黑煙煤塵覆蓋的醜陋都市景象。當時的英國乃是支配七大洋的強權帝國，倫敦更是凝聚資本主義、產業革命成果的具體體現，倫敦天空上的陰灰霧霾，固然是氣候使然，更是都市高度工業化的象徵。關於倫敦的生活環境之惡劣，夏目漱石寫道：「在倫敦的城中散步試著吐了口痰，仔細一看竟是一團黑塊，大吃一驚」，「幾百萬的市民每日吸著這些煤煙灰塵，嚴重地汙染他們的肺」。↩
7. 石原莞爾早年就是另類人物：一年到頭不洗澡，把身上的蝨子裝在鉛筆盒中養起來作為觀賞。石原莞爾曾在中國旅行一年多，考察了湖南、四川、南京、上海和杭州等地，總結出應對中國軍閥的最好辦法是「比起武力會戰，收買和宣傳具有更大的價值」。他認為中國：「官乃貪官，民乃刁民，兵乃兵痞；政府欺壓民眾，官民對立；若外國入侵，民眾不會支持政府。」、「中國的愛國學生是世界上最亂的，就是他們起鬨鬧事，把老百姓推到最前線，然後他們轉身就走了。」↩
8. 石原莞爾因為反對東條英機，甚至參與了暗殺東條英機的計畫，得以在戰後的東京審判中從戰犯名單中除名。但他在法庭在以證人身分作證時，仍然狂妄地宣稱：「滿洲國建國一案，涉入最深的人就是我，如果要追訴日本的戰爭責任的話，我本人就是頭號戰犯，就先將我送上軍事法庭吧。」↩
9. 一九四六年，今村均和拉包爾日軍被遣返歸國，回國時他們將大批物資帶回百廢待興的國內。隨即，今村均被捕並接受國際法庭之審判。一九五四年，今村均刑期屆滿從巢鴨拘置所出獄。獲釋後，他在東京的自家宅院休養，寫作《今村均大將回憶錄》，直至一九六八年去世。↩

10. 麥克阿瑟就此給美國總統杜魯門發出急電報告：「日本國民對日本天皇崇敬備至，已達百餘年之久。……我認為，如果對裕仁天皇公審處決，必將使全日本國民信仰的支柱徹底崩潰，甚至在日本全國引起反對盟國的瘋狂騷亂和暴動。處決裕仁為日本舉國所不容，我們重建和改造日本的前途則不堪設想，結果可能是歷史的悲劇。因而，我本人作為盟國駐日本國的全權代表，出於對日本國未來命運的考慮，決定對裕仁天皇免予戰爭責任的起訴。如果盟國決定逮捕和作為戰犯處決天皇，那麼駐日盟軍統帥部將需要增援一百萬作戰部隊……」杜魯門很快回電同意麥克阿瑟的意見。於是，麥克阿瑟頒布了盟軍總司令部第一號令：「出於對日本前途和國民信仰的考慮，盟國決定對日本天皇裕仁不予追究發動戰爭的責任，不予起訴和逮捕。今後裕仁的人身地位和人身自由，應與其他日本國民同樣受到憲法的保護。」↩
11. 在外交上，安倍晉三強調在美日同盟的基礎上鞏固與印度、澳大利亞等國的合作，因為這幾個國家都是享有自由、民主、基本人權的法治國家。在內政上，致力於打造「可以再次挑戰的社會」，也就是說，「讓努力的人、打拼的人、流汗的人、絞盡腦汁的人都能收割的社會，因此得先保證有公平的社會競爭。有競爭當然就有輸有贏，但是不論輸了或贏了，都不應該被固定化，或者被階級化。只要有意願，誰都有機會可以東山再起、再度挑戰」。↩

參考書目

【第一章】

愛德華．吉朋（Edward Gibbon）：《羅馬帝國衰亡史》，（台北）聯經出版，2004年版

安德魯．惠克羅夫特（Andrew Wheatcroft）：《1683維也納：哈布斯堡王朝與土耳其人的對決》，（台北）左岸文化，2010年版

基佐（Guizot）：《歐洲文明史：從羅馬帝國敗落到法國革命》，（北京）商務印書館，2005年版

斯塔夫里阿諾斯（Leften Stavros Stavrianos）：《全球通史：1500年以後的世界》，（上海）上海社會科學院出版社，1999年版

傑克．戈德斯通（Jack Goldstone）：《為什麼是歐洲？──世界史視角下的西方崛起（1500-1850）》，（杭州）浙江大學出版社

朱迪斯．M．本內特（Judith M. Bennett）、C.沃倫．霍利斯特（C. Warren Hollister）：《歐洲中世紀史》，（上海）上海社會科學出版社，2007年版

約翰．朱利斯．諾里奇（John Julius Norwich）：《教宗史》，（台北）廣場出版，2019年版

芭芭拉．塔克曼（Barbara W. Tuchman）：《愚政進行曲》，（台北）廣場出版，2018年版

馬克．格林格拉斯（Mark Greengrass）：《企鵝歐洲史：基督教歐洲的巨變：1517-1648》，（北京）中信出版集團，2018年版

李邁先：《東歐諸國史》，（台北）三民書局，1990年版

羅伯特．福西耶（Robert Fossier）主編：《劍橋插圖中世紀史（950-1250年）》，（濟南）山東畫報出版社，2008年版

湯瑪斯．麥登（Thomas F. Madden）：《威尼斯共和國：稱霸地中海的海上商業帝國千年史》，（台北）馬克孛羅，2019年

高坂正堯：《文明衰亡論》，（北京）時代華文出版社，2013年版

伊恩．克肖（Ian Kershaw）：《地獄之行：1914-1949》，（北京）中信出版社，2018年版

大衛．I．科澤（David I. Kertzer）：《教宗與墨索里尼：庇護十一世與法西斯崛起祕史》，（上海）上海三聯書店出版社，2018年版

馬丁．布林克霍恩（Martin Blinkhorn）：《墨索里尼與法西斯義大利》，（上海）上海譯文出版社，2003年版

沃爾特．拉克爾（Walter Laqueur）：《法西斯主義：過去、現在與未來》，（北京）北京出版社，2000年版

馬克．尼古拉斯（Mark Neocleous）：《法西斯主義》，（長春）吉林人民出版社，2007年版

托尼．朱特（Tony Judt）：《戰後歐洲史》，（北京）新星出版社，2010年版

羅傑．克勞利（Roger Crowley）：《征服者：葡萄牙帝國的崛起》，（台北）馬可孛羅，2017年版

亨廷頓（Samuel P. Huntington）：《第三波：20世紀後期民主化浪潮》，（上海）上海三聯書店出版社，1998年版

安東尼．派格登（Anthony Pagden）：《西方帝國簡史》，（台北）左岸出版，2004年版

皮耶爾保羅．巴維里（Pierpaolo Barbieri）：《希特勒的影子帝國：納粹經濟學與西班牙內戰》，（北京）中信出版社，2018年版

雷蒙德．卡爾（Raymond Carr）：《惶惑的旅程：西班牙的現代化歷程》，（上海）學林出版社，1996年版

雷蒙德．卡爾（Raymond Carr）：《西班牙史》，（北京）東方出版中心，2009年版

馬丁．布林克霍恩（Martin Blinkhorn）：《西班牙的民主和內戰（一九三一至一九三九）》，（上海）上海譯文出版社，2003年版

喬治．歐威爾（George Orwell）：《向加泰隆尼亞致敬》，（上海）上海譯文出版社，2017年版

戴倫．艾塞默魯（Daron Acemoglu）、詹姆斯．羅賓森（James A. Robinson）：《國家為什麼會失敗：權力、富裕與貧困的根源》，（台北）衛城出版，2013年版

布拉德福德．伯恩斯（E. Bradford Burns）、朱莉．阿．查利普（Julie A. Charlip）：《簡明拉丁美洲史：拉丁美洲現代化進程的詮釋》，（北京）世界圖書出版社公司，2009年版

法蘭西斯．福山（Francis Fukuyama）編著：《落後之源：詮釋拉美和美國的發展鴻溝》，（北京）中信出版集團，2015年版

彌爾頓．弗里德曼（Milton Friedman）、羅斯．弗里德曼（Rose Friedman）：《兩個幸運的人：弗里德曼回憶錄》，（北京）中信出版社，2004年版

【第二章】

伊恩．戴維森（Ian Davidson）：《法國大革命：從啟蒙到暴政》，（成都）天地出版社，2019年版

譚旋（Timothy Tackett）：《暴力與反暴力：法國大革命中的恐怖政治》，（太原）山西人民出版社，2019年版

彼得．麥克菲（Peter McPhee）：《自由與毀滅：法國大革命，1789-1799》，（北京）中信出版社，2019年版

約瑟夫．德．邁斯特（Joseph de Maistre）：《論法國》，（上海）上海人民出版社，2005年版

弗朗索瓦．奧古斯特．瑪麗．米涅（François Auguste Marie Mignet）：《法國革命史》，（北京）商務印書館，1997年版

湯瑪斯．馬丁．林賽（Thomas Martin Lindsay）：《宗教改革史》，（北京）商務印書館，2016年版

科林．瓊斯（Colin Jones）：《劍橋插圖法國史》，（北京）世界知識出版社，2004年版

費爾南．布勞岱爾（Fernand Braudel）：《法蘭西的特性．人與物》，（北京）商務印書館，1995年版

克魯泡特金（Pierre Kropotkin）：《法國大革命史》，（上海）華東師範大學出版社，2006年版

托克維爾（Alexis de Tocqueville）：《舊制度與大革命》，（北京）商務印書館，1996年版

威廉．多伊爾（William Doyle）：《法國大革命的起源》，（上海）上海人民出版社，2009年版

喬治．勒費弗爾（Georges Lefebvre）：《法國大革命的降臨》，（上海）上海人民出版社，2010年版

蘇珊．鄧恩（Susan Dunn）：《姊妹革命：美國革命與法國革命啟示錄》，（上海）上海文藝出版社，2003年版

格特魯德．希梅爾法布（Gertrude Himmelfarb）：《現代性之路：英法美啟蒙運動之比較》，（上海）復旦大學出版社，2011年版

約瑟夫．艾普斯坦（Joseph Epstein）：《托克維爾：民主的導師》，（台北）左岸文化，2015年版

保羅．蒂利希（Paul Tillich）：《基督教思想史：從其猶太和希臘發端到存在主義》，（北京）東方出版社，2008年版

雅克．索雷（Jacques Sole）：《拷問法國大革命》，（北京）商務印書館，2015年版

阿．列萬多夫斯基：《馬拉傳》，（北京）商務印書館，1997年版

埃德蒙．柏克（Edmund Burke）：《法國革命論》，（北京）商務印書館，2010年版

列萬多夫斯基：《丹東傳》，（北京）三聯書店出版社，1987年版

熱拉爾．瓦爾特（Gerard Walter）：《羅伯斯庇爾傳》，（北京）商務印書館，1983年版

保羅．約翰遜（Paul Johnson）：《拿破崙：法蘭西人的皇帝》，（台北）左岸文化，2015年版

克洛德．利布（Claude Ribbe）：《拿破崙的罪行》，（長春）吉林出版集團，2010年版

拉塞爾．柯克（Russell Kirk）：《保守主義思想：從伯克到艾略特》，（南京）江蘇鳳凰文藝出版社，2019年版

約瑟夫．J．埃利斯（Joseph J. Ellis）：《那一代：可敬的開國元勛》，（北京）中國社會科學出版社、（海口）海南出版社，2003年版

弗里德里希．根茨（Friedrich Gentz）：《美法革命比較》，（上海）上海社會科學院出版社，2014年版

威廉．L．夏伊勒（William L.Shirer）：《第三共和國的崩潰：一九四〇年法國淪陷之研究》，北京：新星出版社，2010年版

費南迪．布倫蒂埃等：《批判知識分子的批判》，北京：中國社會科學出版社，2007年版

米歇爾．維諾克（Michel Winock）：《法國知識分子的世紀》，（南京）江蘇教育出版社，2006年版

菲利普．羅傑（Philippe Roger）：《美利堅敵人：法國反美主義的來龍去脈》，（北京）新華出版社，2004年版

雷蒙．阿隆（Raymond Aron）：《雷蒙．阿隆回憶錄：五十年的政治反思》，（北京）新星出版社，2006年版

【第三章】

埃利亞斯．卡內提（Elias Canetti）：《群眾與權力》，（北京）中央編譯出版社，2003年版

米夏埃爾．施蒂默爾（Michael Stürmer）：《德意志：一段找尋自我的國家歷史》，（天津）天津人民出版社，2007年版

弗里德里希．席勒（Friedrich von Schiller）：《三十年戰爭史》，（北京）商務印書館，2009年版

史蒂文．奧茨門特（Steven Ozment）：《德國史》，（北京）中國大百科全書出版社，2009年版

埃米爾．路德維希（Emil Ludwig）：《德國人：一個民族的雙重歷史》，（北京）東方出版社，2006年版

漢斯–烏爾里希．韋勒（Hans-Ulrich Wehler）：《德意志帝國》，（西寧）青海人民出版社，2009年版

奧斯瓦爾德．斯賓格勒（Oswald Spengler）：《決定時刻：德國與世界歷史的演變》，（上海）上海人民出版社，2009年版

卡勒爾．埃里希（Kahler Erich）：《德意志人》，（北京）商務印書館，1999年版

凱爾泰斯．伊姆雷（Imre Kertész）：《慘敗》，（上海）上海譯文出版社，2005年版

以賽亞．伯林（Isaiah Berlin）：《浪漫主義的根源》，（南京）譯林出版社，2008年版

瓦爾特．班雅明（Walter Benjamin）：《德國悲劇的起源》，（北京）文化藝術出版社，2001年版

呂迪格．薩弗蘭斯基（Rudiger Safranski）：《榮耀與醜聞：反思德國浪漫主義》，（上海）上海人民出版社，2014年版

奧爾格勃蘭兌斯（Georg Brandes）：《十九世紀文學主流：德國的浪漫派》，（北京）人民文學出版社，1997年版

梅尼克（Friedrich Meinecke）：《德國的浩劫》，（北京）三聯書店出版社，2002年版

賽巴斯提安．哈夫納（Sebastian Haffner）：《一個德國人的故事：哈夫納1914-1933回憶錄》，（廣州）花城出版社，2009年版

伊恩．布魯瑪（Ian Buruma）：《罪惡的代價：德國與日本的戰爭記憶》，（台北）博雅書屋，2010年版

威廉二世（Wilhlem II）：《德皇威廉二世回憶錄》，（北京）華文出版社，2019年版

格奧爾格．G．伊格爾斯（Georg G. Iggers）：《德國的歷史觀：從赫爾德到到當代歷史思想的民族傳統》，（南京）譯林出版社，2006年版

俾斯麥（Otto von Bismarck）：《思考與回憶：俾斯麥回憶錄》，（北京）三聯書店出版社，2006年版

弗里茨．斯特恩（Fritz Stern）：《金與鐵：俾斯麥、布萊希羅德與德意志帝國的建立》，（成都）四川人民出版社，2018年版

沃爾夫．勒佩尼斯（Wolf Lepenies）：《德國歷史中的文化誘惑》，（南京）譯林出版社，2010年版

李德哈特（B. H. Liddell Hart）：《第一次世界大戰史》，（台北）麥田文化，2014年版

約翰．洛爾（John C. G. Rohl）：《皇帝和他的宮廷：威廉二世與德意志帝國》，（北京）北京大學出版社，2004年版

李工真：《德意志道路：現代化進程研究》，（武漢）武漢大學出版社，1997年版

唐納德．薩松（Donald Sassoon）：《歐洲社會主義百年史》，（北京）社會科學文獻出版社，2008年版

彼得．蓋伊（Peter Gay）：《威瑪文化》，（合肥）安徽教育出版社，2005年版

勞倫斯．呂（Laurence Rees）：《納粹：歷史的教訓》，（台北），博雅圖書，2008年版

克勞斯．費舍爾（Klaus P. Fischer）：《納粹德國：一部新的歷史》，（南京）江蘇人民出版社，2005年版

萊妮．里芬施塔爾（Leni Riefenstahl）：《里芬施塔爾回憶錄》，（上海）學林出版社，2007年版

威廉．夏伊勒（William L. Shirer）：《第三帝國的興亡》，（北京）世界知識出版社，2005年版

尼古拉斯．斯塔加特（Nicholas Stargardt）：《德國人的戰爭：1939-1945納粹統治下的全民意志》，（北京）民主與建設出版社，2017年版

奧利弗．希爾梅斯（Oliver Hilmes）：《柏林1936：納粹神話與希特勒的夏日奧運》，（台北）貓頭鷹出版，2017年版

埃里克．沃格林（Eric Voegelin）：《希特勒與德國人》，（上海）上海三聯書店出版社，2015年版

歐文．路茨爾（Erwin W. Lutzer）：《希特勒的十字架》，（北京）團結出版社，2012年版

艾瑞克．梅塔薩斯（Eric Metaxas）：《潘霍華》，（台北）道聲出版社，2013年版

索爾．弗里德蘭德爾（Saul Fridelander）：《滅絕的年代：納粹德國與猶太人（1939-1945）》，（北京）中國青年出版社，2011年版

花亦芬：《在歷史的傷口上重生：德國走過的轉型正義之路》，（台北）先覺出版，2016年版

格茨．阿利（Gotz Aly）：《希特勒的民族帝國：劫掠、種族戰爭和納粹主義》，（南京）譯林出版社，2011年版

斯蒂芬．葛霖（Stephen Green）：《不情願的大師：德國與新歐洲》，（南京）江蘇鳳凰文藝出版社，2017年版

理查德．J．埃文斯（Richard J. Evans）：《第三帝國三部曲.02：當權的第三帝國》，（北京）九州出版社，2020年版

理查德．J．埃文斯（Richard J. Evans）：《歷史與記憶中的第三帝國》，（北京）中信出版社，2018年版

米爾頓．邁耶（Milton Mayer）：《他們以為他們是自由的：1933-1945年間的德國人》，（北京）商務印書館，2013年版

卡倫．沃恩（Karen Vaughn）：《奧地利學派經濟學在美國：一個傳統的遷入》，（杭州）浙江大學出版社，2008年版

路德維希．馮．米塞斯（Ludwig von Mises）：《米塞斯回憶錄》，（上海）上海譯文出版社，2015年版

伊斯雷爾．柯茲納（Israel Kirzner）：《米塞斯評傳：其人及其經濟學》，（海口）海南出版社，2018年版

弗里德里希．奧古斯特．馮．海耶克（Friedrich Hayek）：《通往奴役之路》，（北京）中國社會科學出版社，1997年

艾倫．艾本斯坦（Alan Ebenstein）：《海耶克：二十世紀古典自由主義大師》，（台北）康德出版社，2005年版

埃利斯．桑多茲（Ellis Sandoz）：《沃格林革命：傳記性引論》，（上

海）上海三聯書店出版社，2012年版

埃里克．沃格林（Eric Voegelin）：《希特勒與德國人》，（上海）上海三聯書店出版社，2015年版

埃里克．沃格林（Eric Voegelin）：《沒有約束的現代性》，（上海）華東師範大學出版社，2007年版

列奧．施特勞斯（Leo Strauss）：《回歸古典政治哲學：施特勞斯通信集》，（北京）華夏出版社，2006年版

列奧．施特勞斯：《迫害與寫作藝術》，（北京）華夏出版社，2012年版

列奧．施特勞斯：《自然權利與歷史》，（北京）三聯書店，2003年版

列奧．施特勞斯：《什麼是政治哲學》，（北京）華夏出版社，2014年版

丹尼爾．唐格維（Daniel Tanguay）：《列奧．施特勞斯：思想傳記》，（吉林）吉林出版集團，2011年版

謝帕德（Eugene R. Sheppard）：《施特勞斯與流亡政治學：一個政治哲人的鍛成》，（北京）華夏出版社，2013年版

【第四章】

喬治．肯楠（George F. Kennan）、弗蘭克．科斯蒂廖拉（Frank Costigliola）：《肯楠日記》，（北京）中信出版社，2016年版

別爾嘉耶夫（Nicolas Berdyaev）：《俄羅斯思想：19世紀至20世紀初俄羅斯思想的主要問題》，（北京）三聯書店出版社，1995年版

瑞斯札德．卡普欽斯基（Ryszard Kapuscinski）：《帝國：俄羅斯五十年》，（台北）馬可孛羅，2008年版

尼古拉．梁贊諾夫斯基（Nicholas Riasanovsky）、馬克．斯坦伯格（Mark Steinberg）：《俄羅斯史》，（上海）上海人民出版社，2007年版

菲利普．馬斯登（Philip Marsden）：《尋找聖靈戰士：俄羅斯傳統東正教倖存史》，（台北）馬可波羅，2018年版。

胡斯都．岡察雷斯（Gonzalez L.）：《基督教思想史》，（南京）譯林出版社，2008年版

羅贊諾夫（Vasilii Rozanov）：《論宗教大法官的傳說》，（北京）華夏出版社，2007年版

安妮．C．海勒（Anne C. Heller）：《安．蘭德和她創造的世界》，（桂林）廣西師範大學出版社，2016年版

安妮．阿普爾鮑姆（Anne Applebaum）：《古拉格：一部歷史》，（北京）新星出版社，2013年版

拉伊夫（Marc Raeff）：《獨裁下的嬗變與危機：俄羅斯帝國兩百年剖析》，（上海）學林出版社，1996年版

伯爾曼（Harold J. Berman）：《信仰與秩序：法律與宗教的復合》，（北京）中央編譯出版社，2011年版

西德尼．哈凱夫（Sidney Harcave）：《維特伯爵：俄國現代化之父》，（上海）上海遠東出版社，2013年版

湯普遜（Ewa M.Thompson）：《理解俄國：俄國文化中的聖愚》，（北京）三聯書店出版社，1998年版

梅里杜爾（Catherine Merridale）：《1917，列寧在火車上》，（台北）貓頭鷹出版社，2019年版

B．B．馬夫羅金：《彼得大帝傳》，（北京）商務印書館，2000年版

以賽亞．伯林（Isaiah Berlin）：《蘇聯的心靈：共產主義時代的俄國文化》，（南京）譯林出版社，2010年版

尼古拉．韋爾特（Nicolas Werth）：《1917年，革命中的俄羅斯》，（上海）上海人民出版社，2007年版

雅科夫列夫（Alexander Yakovlev）：《霧靄：俄羅斯百年憂思錄》，（北京）社會科學文獻出版社，2013年版

詹姆斯．C．斯科特（James C. Scott）：《國家的視角：那些試圖改善人類狀況的項目是如何失敗的》，（北京）社會科學文獻出版社，2004年版

蕾切爾．波隆斯基（Rachel Polonsky）：《從莫斯科到古拉格：俄羅斯

歷史上的光輝與黑暗》，（北京）新星出版社，2013年版

奧列格．賀列夫紐克（Oleg V. Khlevniuk）：《史達林：從革命者到獨裁者》，（台北）左岸文化，2018年版

瓦列金．別列什科夫：《史達林私人翻譯回憶錄》，（海口）海南出版社，2004年版

德．安．沃爾科戈諾夫（D. A. Volkogonov）：《勝利與悲劇：史達林的政治肖像》，（北京）世界知識出版社，1990年版

弗拉基米爾．歇爾蓋耶維奇．索洛維約夫（Vladimir Sergeyevich Solovyov）等：《精神領袖：俄羅斯思想家論杜斯妥也夫斯基》，（上海）上海譯文出版社，2009年版

布魯茲庫斯（Boris D. Brutzkus）：《蘇維埃俄國的計畫經濟》，（濟南）山東人民出版社，2018年版

戈爾巴喬夫基金會編：《奔向自由：戈爾巴喬夫改革二十年後的評說》，（北京）中央編譯出版社，2007年版

沈志華主編：《一個大國的崛起與崩潰：蘇聯歷史專題研究（1917-1991）》（中），（北京）社會科學文獻出版社，2009年版

鮑里斯．瓦季莫維奇．索科洛夫：《二戰祕密檔案：蘇聯慘勝真相》，（南京）江蘇人民出版社，2009年版

阿爾巴托夫（Georgy Arbatov）：《蘇聯政治內幕：知情者的見證》，（北京）新華出版社，1998年版

小傑克．F．馬特洛克（Jack F. Matlock, Jr.）：《蘇聯解體親歷記》，（北京）世界知識出版社，1996年版

魯．格．皮霍亞：《蘇聯政權史（1945-1991）》，（北京）東方出版社，2006年版

西達．斯考切波（Theda Skocpol）：《國家與社會革命：對法國、俄國和中國的比較分析》，（上海）上海人民出版社，2007年版

戈爾巴喬夫（Mikhail Gorbachev）：《真相與自白：戈爾巴喬夫回憶錄》，（北京）社會科學文獻出版社，2002年版

約瑟夫．皮爾斯（Joseph Pearce）：《流放的靈魂：索爾仁尼琴》，（上海）上海三聯書店出版社

沙卡洛夫（Andrei Sakharov）：《沙卡洛夫回憶錄：人權鬥士》，（台北）天下文化，1991年版

羅柏．卡普蘭（Robert D. Kapalan）：《歐洲暗影：一段橫跨兩場冷戰、三十年歷史的東歐邊境之旅》，（台北）馬克孛羅，2017年版

【第五章】

馮天瑜：《「千歲丸」上海行：日本人一八六二年的中國觀察》，（北京）商務印書館，2001年

北岡伸一：《日本政治史：以外交與權力的雙重視角，解讀從幕府到冷戰的關鍵時刻》，（台北）麥田出版，2018年版

半藤一利：《幕末史》，（台北）遠足文化，2017年版

坂野潤谷：《未完成的明治維新》，（北京）社會科學文獻出版社，2018年版

吉田茂：《激蕩的百年史：插圖珍藏本》，（西安）陝西師範大學出版社，2005年版

王曉秋：《近代中日文化交流史》，（北京）中華書局，2000年版

坂本太郎：《日本史》，（北京），中國社會科學出版社，2008年版

田中彰：《明治維新》，（台北）玉山社，2012年版

安德魯．戈登（Andrew Gordon）：《日本的起起落落：從德川幕府到現代》，（桂林）廣西師範大學出版社，2008年版

清水正之：《日本思想全史》，（台北）聯經出版，2018年版

加藤周一：《何謂日本人》，（南京）南京大學出版社，2008年版

子安宣邦：《東亞論：日本現代思想批判》，（長春）吉林人民出版社，2011年版

丸山真男：《日本的思想》，（台北）遠足文化，2019年版

艾森施塔特（Shmuel Noah Eisenstadt）：《日本文明：一個比較的視

角》，（北京）商務印書館，2008年版

久米正雄：《伊藤博文時代》，（北京）團結出版社，2007年版

大貫惠美子：《被扭曲的櫻花：美的意識與軍國主義》，（台北）聯經出版，2014年版

堺屋太一：《何謂日本》，（南京）南京大學出版社，2008年版

依田憙家：《日中兩國現代化比較研究》，（北京）北京大學出版社，1997年版

康拉德．希諾考爾（Conrad Schirokauer）、大衛．勞瑞（David Lurie）、蘇珊．蓋伊（Suzanne Gay）：《日本文明史》，（北京）群言出版社，2008年版

諾曼．赫伯特（E.H.Norman）：《日本維新史》，（長春）吉林出版集團，2008年版

鶴見俊輔：《戰爭時期日本精神史》，（台北）行人出版，2008年版

魯思．本尼迪克特（Ruth Benedict）：《菊與刀》，（北京）商務印書館，1990年版

山折哲雄：《近代日本人的宗教意識》，（台北）立緒出版，2000年版

貝拉（Robert Bellah）：《德川宗教：現代日本的文化淵源》，（香港）牛津出版社，1994年版

新渡戶稻造 ：《武士道》，（台北）聯合文學，2008年版

小泉八雲：《神國日本》，（長春）吉林出版集團，2008年版

宮家準：《日本的民俗宗教》，（南京）南京大學出版社，2008年版

唐納德．基恩（Donald Keene）：《明治天皇：睦仁和他的時代1852-1912》，（台北）遠足文化，2019年版

土肥昭夫等：《現代社會轉型中的天皇制與基督教》，（北京）華夏出版社，2007年版

安丸良夫：《近代天皇觀的形成》，（北京）北京大學出版社，2010年版

南博：《日本人論》，（桂林）廣西師範大學出版社，2007年版

賀柏特．畢克斯（Herbert P. Bix）：《裕仁天皇》，（台北）時報文化，2002年版

竹村民郎：《大正文化：帝國日本的烏托邦時代》，（台北）玉山社，2010年版

約翰．內森（John Nathan）：《無約束的日本》，（上海）華東師範大學出版社，2006年版

木村英夫：《戰敗前夕》，（南京）江蘇古籍出版社，2001年版

半藤一利：《昭和史第一部1926-1945》，（台北）玉山社，2010年版

加藤陽子：《日本人為何選擇了戰爭》，（台北）廣場出版，2016年版

石原莞爾：《最終戰爭論．戰爭史大觀》（三版），（台北）廣場出版，2019年版

約翰．W．道爾（John W. Dower）：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，（北京）三聯書店出版社，2008年版

約翰．托蘭（John Toland）：《日本帝國的衰亡》，（北京）新星出版社，2008年版

澀沢尚子：《美國的藝伎盟友：重新形塑敵國日本》，（台北）遠足文化，2017年版

阿列克斯．科爾（Alex Kerr）：《犬與鬼：現代日本的墜落》，（北京）中信出版社，2006年版

三浦展：《下流社會》，（上海）文匯出版社，2007年版

中村雄二郎：《日本文化中的罪與惡》，（北京）北京大學出版社，2005年版

伊恩．布魯瑪（Ian Buruma）：《面具下的日本人：解讀日本文化的真相》，（北京）金城出版社，2010年版

安倍晉三：《邁向美麗之國》，（台北）前衛出版社，2007年版

傅樂果（Joshua A. Fogel）：《中江丑吉在中國》，（北京）商務印書館，2011年版

大光：宗教改革、觀念對決與國族興衰

第二卷

歐洲的歧路

作者 余杰
總編輯 富察
編輯 洪源鴻
特約編輯 涂育誠
企劃 蔡慧華
封面設計 蔡佳豪
內頁排版 宸遠彩藝
校對協力 魏秋綢
彩頁圖源 Wikimedia Commons

社長 郭重興
發行人兼
出版總監 曾大福
出版 八旗文化／遠足文化事業股份有限公司
發行 遠足文化事業股份有限公司
231 新北市新店區民權路108之2號9樓
電話 02-22181417
傳真 02-86671065
客服專線 0800-221029
E-mail gusa0601@gmail.com
facebook facebook.com/gusapublishing
Blog gusapublishing.blogspot.com
法律顧問 華洋法律事務所 蘇文生律師

出版 2021年4月（初版一刷）

ISBN 9789865524654（平裝）
9789865524692（EPUB）
9789865524722（PDF）
◎版權所有，翻印必究。本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換 ◎歡迎團體訂購，另有優惠。請電洽業務部（02）22181417分機1124、1135 ◎本書言論內容，不代表本公司／出版集團之立場或意見，文責由作者自行承擔

大光

宗教改革、觀念對決與國族興衰

The people that walked in darkness
have seen a great light:
they that dwell in the land
of the shadow of death,
upon them hath the light shined,
Isaiah 9:2

第③卷



華夏轉型兩百年

余杰 著



清教徒的自由精神正是改變中國社會的關鍵！

近代中國為何在現代化轉型中屢遭挫敗，最終淪為無神論的共產極權國家？

●長期習慣於中央集權、編戶齊民的郡縣體制的華人社會，缺乏精神自主性！●

●對西方自由文化的不理解，是中國近代的「現代化」改革失敗的真正原因！●

中國社會的轉型關鍵
在於清教徒的宗教精神

近代中國自面臨「千年未有之大變局」以來，西方傳教士紛紛來華傳播信仰與知識，也逐漸改變中國的社會習俗與生活方式。但是，基督教的傳入終究未能徹底改變中國最深層次的觀念秩序。最終，中國揮別基督信仰，於1949年走向無神論與極權體制的新國度。



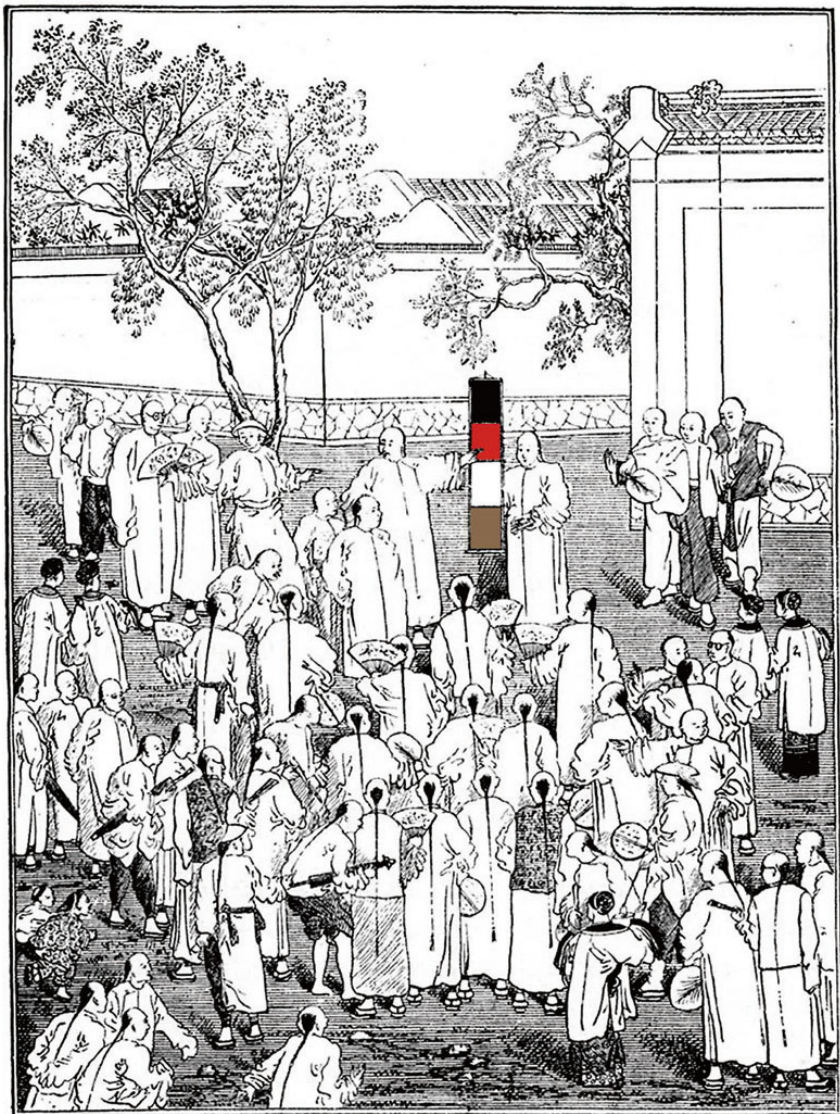
此為1920年代，由中華全國基督教協進會所印行的宣傳海報。清末民初之際，隨著開港通商，西方各種基督教團體也紛紛進入中國，他們深信傳統社會要邁向現代化，與宗教信仰及觀念秩序的傳播息息相關，因此他們興辦學校、書局、醫院及各種企業，此理想與日後透過破壞來改造社會的「文化大革命」處於兩個極端。


IHS
TARTARIÆ PARS
CHI:
NA.
INDIA.
OCEANUS CHINENSIS
Peking
Nanking
CHINA
AMSTELODAMI,
Apud Johannem Jansonium à Waesberge et Elizeum Weyerstraet

此圖為德國耶穌會士及博物學家基歇爾（Jesuit A. Kircher）於1667年在阿姆斯特丹出版的《中國圖說》封面，上方人物為耶穌會的創始人利瑪竇（左）與羅耀拉（右），下方站立人物為傳教士湯若望（左）與利瑪竇（右），正中間則是以中國為中心的東亞地圖。該書整理多種傳教士記錄，詳細描述中國及東亞的政治社會、風俗文化，奠定歐洲漢學的研究基礎。



此圖為高昌景教寺院的唐代壁畫，描繪了來自伊朗的基督教聶斯脫里派祭司︵或信徒︶正在進行宗教儀式或慶典的場景。基督教早在漢代便有從絲路傳入中國的紀錄，但受限於地理因素，未能進行大規模傳教。唐代隨著絲路貿易的復興，西方基督宗教來華傳教又顯活躍，直到9世紀唐武宗滅佛時受到牽連才又絕跡。

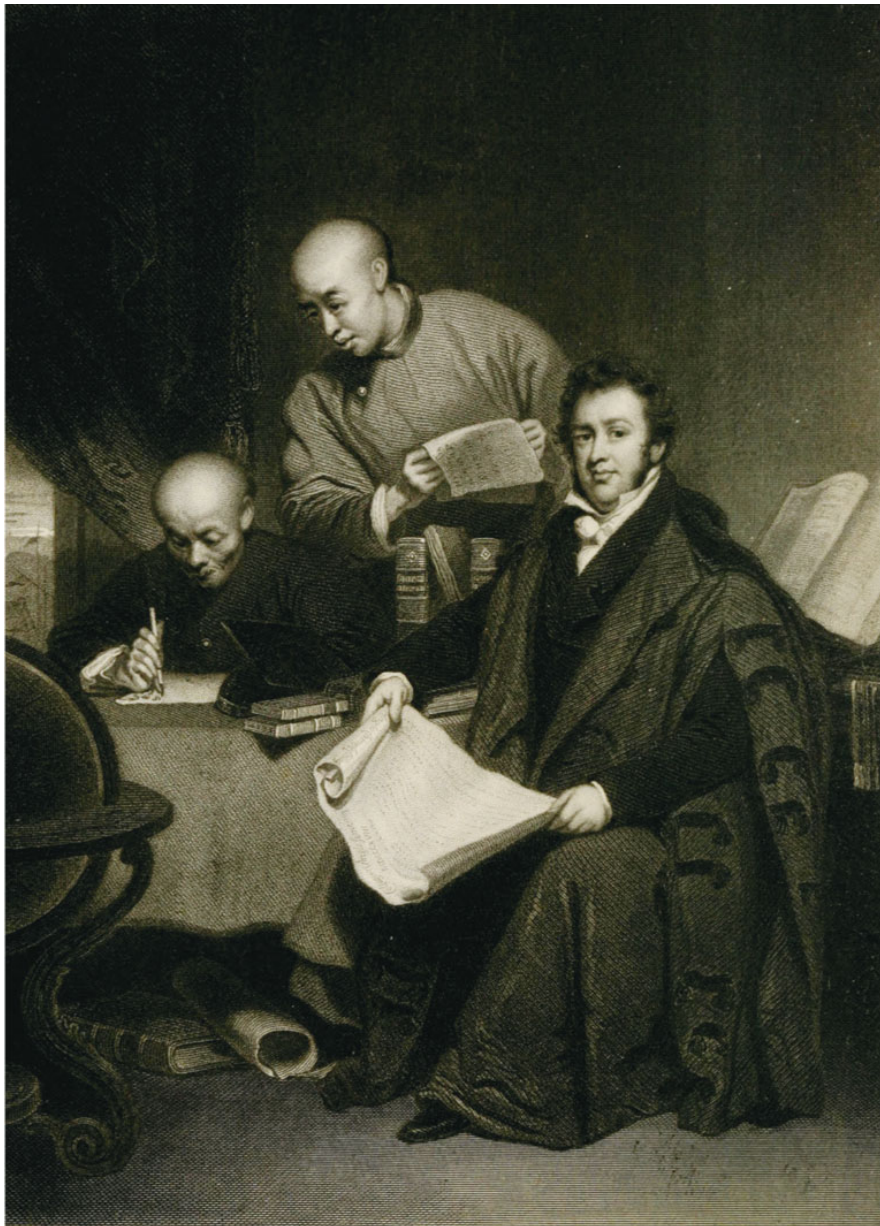


此圖為傳教士利用「無字之書」（Wordless Book），向東亞的文盲或底層民眾進行教義問答，以達到傳教目的。圖中使用了四種顏色，有其各自對應的基督教術語，分別是：黑色，代表「原罪」（sin）；紅色，代表「贖罪」（atonement）；白色，代表「公義」（righteousness）；金色，代表「天國」（heaven）。此外，隨著各教派的不同教義，也有代表「洗禮」（baptism）的藍色與「生長」（growth）的綠色。

近代來華教士與傳教使命



此圖為身著儒服的耶穌會傳教士利瑪竇像。利瑪竇於1581年抵達中國，為了取得大明朝廷及士大夫的信任，他學習儒家經典，亦打扮成「儒者」的外表，最終成功獲准於北京居住，直到1610年因病過世。利瑪竇透過傳播西學的方式進行傳教，成功吸引信眾皈依教會，亦轉譯大量中西文獻著作，為雙方的知識及文化交流作出了重要貢獻。



此圖為馬禮遜（Robert Morrison）與其中國助手的工作肖像畫。出生於英國的蘇格蘭人馬禮遜是第一位來華宣教的新教傳教士；他於1807年抵達廣州，雖然受限於政策而不能公開傳教，但他透過官方翻譯員的身分，開始從事翻譯及出版事業，並以中文完整翻譯新約及舊約聖經，奠定新教在中國傳教事業之基礎。



此圖為身著大清服裝的法國傳教士約翰．佩博雷（John Perboyre），漢名為董文學。董文學於1835年來到仍處於禁教時期的大清國，他祕密潛入河南、湖北等內陸省分傳教；直到1838年，他被清政府逮捕並於兩年後遭到處決。董文學之死促使法國嚴重抗議大清國的禁教政策，最終促使了道光皇帝在鴉片戰爭後的1846年，正式解除禁教令。



此圖為東正教殉教者封聖圖，他們死於清末的義和團事件，總計為二百二十二人。由農民組成的義和團成員被稱為「拳民」，他們不只發起「扶清滅洋」等大規模的群眾運動，更濫用暴力，大肆搜捕、屠殺西方人及改信基督宗教的本地人。



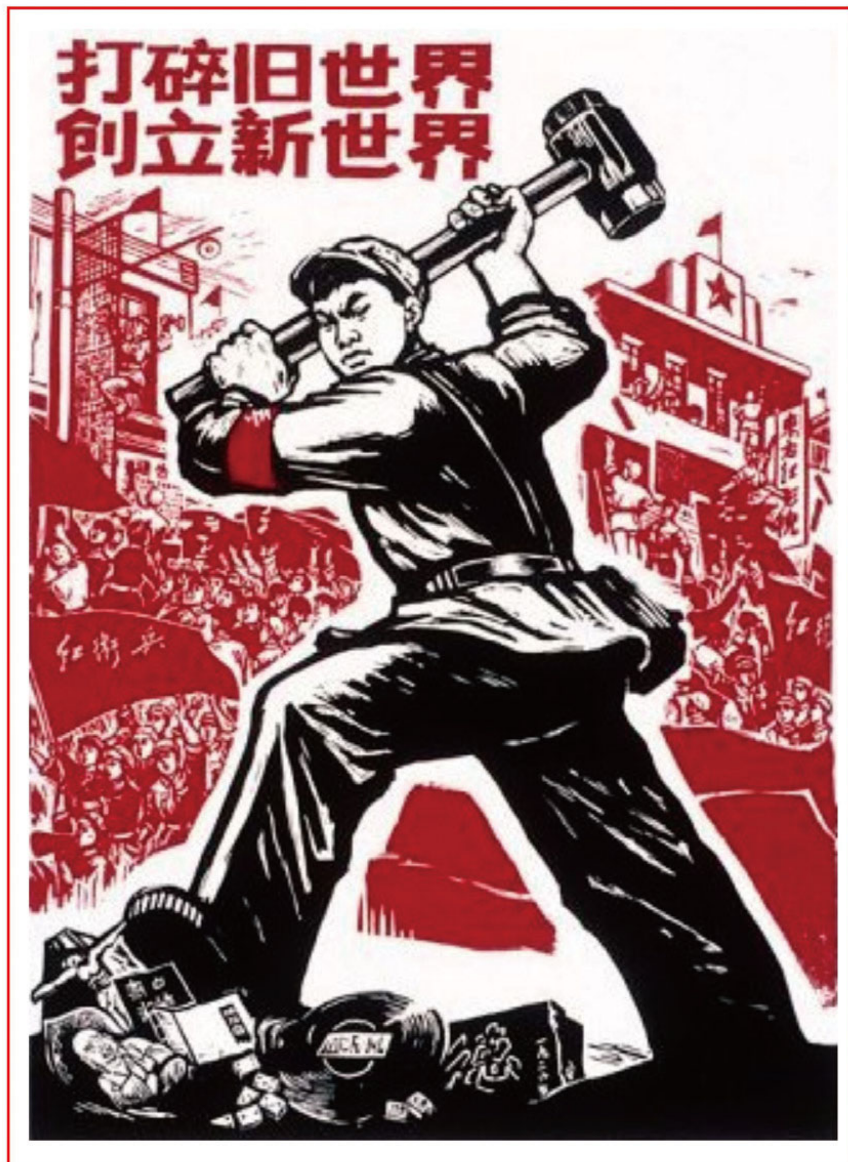
此圖描繪了美國清教徒蒲安臣（Anson Burlingame）代表大清國前往華盛頓從事外交工作的版畫。蒲安臣原為律師，1861年起擔任美國駐華公使，任期屆滿後，他接受了大清國的全權外交委託，代表外國人的利益出使家鄉美國及歐洲各國。



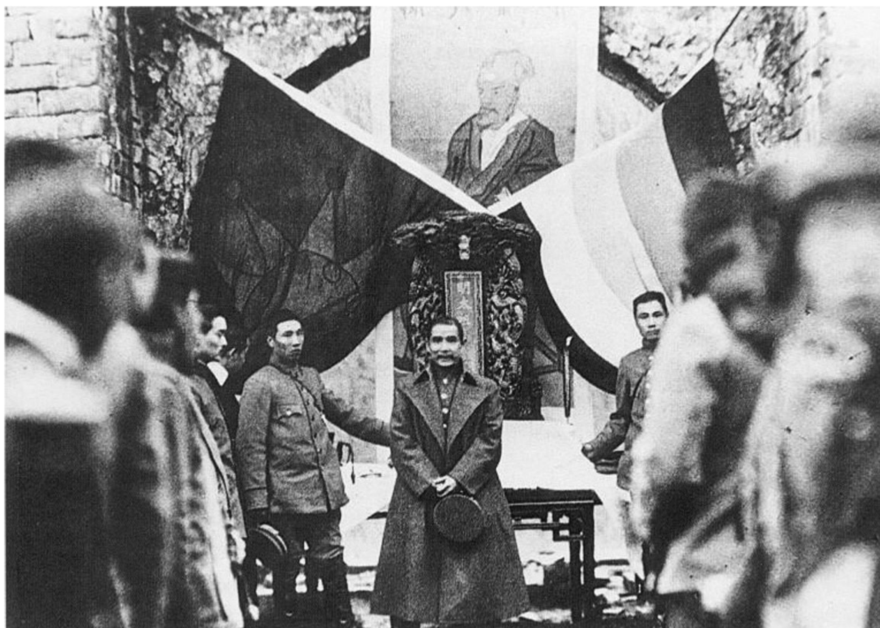
此圖為「八國聯軍」事件中的英日軍隊進攻紫禁城的場景，象徵了大清政府威權的徹底喪失。自鴉片戰爭以來，西方列強迫使清廷開放通商與傳教權，許多基督教傳教士得以深入中國內陸傳教，但也引發各種基於文化衝突的宗教事件。八國聯軍之役不只是國際糾紛，更是不同宗教文明的觀念秩序之衝突。



此圖為1919年「五四運動」的學生抗議場景。五四運動起源北京的學生群聚抗議《巴黎和約》中有關山東問題的決議，並迅速從政治問題擴大到對中國社會及文化問題的批判檢討，故而有打倒「孔家店」、擁抱西方的「德先生」（民主）、「賽先生」（科學）之說。此事件最終導致了北洋政府的權威遭到削弱，以及各種激進思想包括共產主義的流行。



此圖為1967年文化大革命時期的宣傳海報，手戴「紅衛兵」臂章的青年手持鐵鎚，正欲擊毀一切象徵舊世界的事物，包括宗教、資本主義及傳統文化。文化大革命繼承法國革命、俄國革命等「大革命」精神，將群眾運動以及暴力發揮到極致，為中國近代史上最黑暗的時刻。



此紀錄照為1912年中華民國建立後，身著戎裝的臨時大總統孫文，前往南京祭拜明太祖朱元璋之墓「孝陵」。孫文雖為基督徒，但從此舉便可見其仍然不脫傳統「秦漢秩序」的大一統思維。



此為1949年底，毛澤東前往蘇聯莫斯科參加史達林的七十歲生日慶典的紀錄照。近代中國自辛亥革命後，傳統社會秩序逐漸瓦解，精神文化在五四運動後也越趨激進，有利於共產主義的輸入。

在黑暗中行走的百姓看見了大光，
住在死蔭之地的人有光照耀他們。

——《舊約．以賽亞書》，9:2

自序

中土何時出三峽？

◎全盤拋棄幽暗的中華傳統，才能成為正常人和正常國家

歷史學家唐德剛將中國現代化之路形容為「出三峽」，一路驚濤駭浪，稍不留意就粉身碎骨。一八四〇年至今，中國仍未「出三峽」，也就是說，未能建構一個保障公民的自由與人權的真正意義上的共和國。

梳理中國現代化之路，首先需要處理中華傳統文化的問題。那麼，何謂中華傳統文化？

有人說，中國變成今天這樣，不是傳統文化的錯，應統統歸咎於共產黨和共產主義，即外來「黃俄」政權；只要驅逐「黃俄」，中國自然國運昌隆，真是如此嗎？

為什麼以保守主義者自居的我，同時要推翻所謂源遠流長的中華傳統呢？保守主義者難道不是應當竭力「保守」傳統嗎？這是一個天大的誤會，保守什麼樣的內容，比保守的姿態更重要。如果在基督教世界，尤其在英美文化和清教徒觀念秩序中，當然要保守傳統；但在中華文化體系中，並無值得保守的成分，不僅不需要保守，還要全盤拋棄、清理乃至「刮骨去毒」。

本書之第一章作出如下之論述：華夏文明及政制，在官方意識形態層面，是儒法互補、佛道奧援，千年不變、一以貫之。在政治體制層面，是皇帝奉天承運、一人獨裁。在國體層面，是秦漢秩序，天下一統。

「大一統」的「國體」由五個要素組成：第一，建立在郡縣制基礎上、一元化的中央集權。縱向的權力，如同金字塔一般，皇帝高居其上，以下為行省、府道及郡縣，皇帝（中央）可垂直控制郡縣；橫向的權力，是在每一個層級，行政、司法和立法三權合一。第二，「編戶齊民」式的國家奴隸制，歷史學家黃仁宇說古代中國缺乏數字管理，他卻沒有注意到古代中國擁有最嚴密的戶籍制度，這是讓歐洲望塵莫及的數字管理。皇帝之外所有人都是國家的奴隸。這是中國建立早熟的極權主義統治的前提條件。第三，以鹽鐵國營為核心的國家資本主義經濟。從

古至今，中國從未有過自由市場經濟，即便有過「資本主義的萌芽」，剛剛冒出「芽」來就被掐死了。第四，以小農為主體的農業文化以及安土重遷的內陸文明。中國有三分之一的省分靠海，卻從來不是海洋國家、不具備海洋意識。包括皇帝在內的所有中國人本質上都是農民，受制於小農思維，黃土壓倒蔚藍色的大海。第五，以朝貢體系建構的不平等外交關係。中國至今並未接受近代西發里亞民族國家體系，企圖繼續沿襲朝貢模式，建立劣質殖民統治，以總理衙門的方式辦外交，達成萬國來朝、天下歸心之「中國夢」。

朝貢體系的現代版本是習近平的「一帶一路」（二〇二〇年七月，北京成立了習近平外交思想研究中心），是中國先與世界為敵，世界才與中國為敵。正如美國國務卿蓬佩奧在《美國就南中國海海洋權利主張的立場》之聲明中所指出：北京使用恐嚇手段，損害南中國海的東南沿海國家的主權，霸凌他們，包括他們的離岸資源，單方面宣布統治，以「強權即公理」取代國際法。北京的做法多年來一直顯而易見。二〇一〇年，時任中國外交部長的楊潔篪對他的東盟同事說：「中國是一個大國，其他國家是小國，這是個事實。」這句話證明中國從周恩來開始宣稱的「各國不分大小強弱，不論其社會制度如何，是可以和平共處」等「五原則」全都是謊言。蓬佩奧宣告說：「中國掠奪性的世界觀在二十一世紀沒有任何立足之地。」

中華傳統無法實現現代化轉型，中國人要成為正常人、健康人、自由人，必須拋棄沉重的傳統，輕裝上陣，方能向著標桿直跑。

◎不是全盤西化，乃是全盤美（國）化

在思想史的意義上，胡適、劉曉波一脈相承，他們共同使用「全盤西化」的說法。但是，今天的我們站在前人的肩上，若能比前人稍稍往前走一步，就是將全盤西化改為全盤美（國）化。

本書第二章論述中國現代化之敗局。自鴉片戰爭以來，清帝國和中華民國先後以四波政治、經濟、文化運動應對現代化之挑戰：器物（船堅砲利）層面的洋務運動、政治層面的維新變法（君主立憲）和辛亥革命（共和）以及思想文化層面的「五四」運動。一次比一次激化，一次比一次失敗，越激化越失敗，越失敗越激化，由此進入列車加速駛向萬丈深淵的不歸路。之後是一九二七年黨軍北伐顛覆正統的中華民國（北

京政府），以及一九四九年中共擊敗國民黨建立中華人民共和國政權。

中國人熱愛歷史，甚至以歷史為信仰，所謂「資治通鑑」；但真正從歷史中汲取經驗教訓的人少之又少，重蹈覆轍者是大多數。

本書第三章探討中國為何在西化歷程中屢屢選錯老師和教材：以日本為師、以德國為師、以法國為師、以蘇聯為師，一個老師不夠，再找來第二個老師，先後有了四個老師。中國知識分子將不同的西方模式煮成一鍋粥，殊不知西方各國家之差異往往天差地別。中國學習西方固然虔敬和賣力，但老師和教材錯了，必定南轅北轍、緣木求魚。中國偏偏不以英美為師，屢次與英美路徑擦肩而過乃至背道而馳，這就決定了中國現代化之路吃力不討好、最終一敗塗地。

中國拒絕和排斥英美路徑及其背後的清教徒觀念秩序、保守主義政治哲學，不是因為政治領袖和思想文化旗手缺乏遠見和智慧，而是中國的民情（托克維爾）和國民性（史密斯、魯迅）與英美路徑和清教徒觀念秩序格格不入，如同磁鐵相反的兩極互相拒斥，如同將酵母加入塵土中，塵土不會像麵粉那樣發酵。留英的嚴復和留美的胡適，堪稱那個時代的人傑，去對了地方，留學多年，雖有普羅米修斯式的盜火者的心志，但對清教徒觀念秩序和英美保守主義一無所知，盜回來的東西對中國弊大於利，而他們的文化事業和政治活動最終都慘淡落幕。

因為民情和觀念秩序的差異，中國人無法理解，為什麼華盛頓手下的軍官建議他當國王的時候，華盛頓回信譴責對方並自責說：「我看不出我有哪些舉動會鼓勵你作出這樣的建議。我可以明確告訴你，戰爭中發生的任何變故都沒有像你說的軍隊中存在的那種想法使我更痛苦。我不得不懷著憎惡的心情看待這種想法，並給予嚴厲的譴責。……如果你還重視你的國家，關心你自己的子孫後代，或者尊重我的話，你應該從頭腦中清除這些想法，並絕不要讓你或其他人傳播類似性質的想法。」按照中國人的想法，華盛頓起事勇於陳勝吳廣、割據勝於曹操劉備，既已提三尺劍、開疆萬里，當然就要僭位號、傳子孫了。中國人感歎華盛頓之「奇人奇事」時，又豈能知曉美國乃是一個清教徒創建的國家，一個奠基於聖經之上的國家，從《五月花號公約》到美國憲法，形成了美國特有的憲制。美國的觀念秩序與公民美德（華盛頓這樣的政治家和軍事家的美德並非孤證）互為因果、彼此砥礪，共同成就美國之美。

有趣的是，對美國精神作出最深刻闡釋的兩位思想家都不是美國人，他們是英國人埃德蒙．伯克和法國人托克維爾。伯克為美洲殖民地

的反抗者辯護，而被主張強硬鎮壓的英國人稱為「親美派」。伯克在議會發表演講自我辯護說，與其說他「親美」，不如說他「親自由」，他認為美洲人民與英國人民分享同樣的普通法傳統和憲制。伯克進而指出，美洲人深入骨髓的特質是清教徒，是「異見派中的異見派」，是「清教徒中的清教徒」：

> 殖民者離開英國之際，正是這精神高熾之時，而見之於移民者身上的，又最為高熾；外國的移民之流，固然不停地匯入這些殖民地裡，但其中的大部分，卻是持異見於各自國家之權威的人；他們隨身而來的氣質、性格和與他們融合在一起的人民的氣質和性格，幾無不同。

若用托克維爾的說法就是：「美國人既把自由視為獲得幸福的最佳工具，又把它視為獲得幸福的最大保障。他們既熱愛自由，又愛幸福。因此，他們從來不認為參加公共事務是分外的事。恰恰相反，他們相信自己的主要活動要有一個政府來保護：這個政府既能使他們得到所希望的財富，又不妨礙他們平平安安地享用得到的財富。」

這就是中國人最陌生的、也是最需要的清教徒觀念秩序及精神、心靈秩序。

◎為什麼一八〇七年被一九一七年超越？

本書第四章由中國近代史進入基督教入華史──一八〇七年第一位新教傳教士馬禮遜入華，是比一八四〇年的所謂「鴉片戰爭」更重要的精神事件。

兩百多年來，基督教在一定程度上改變了中國：廢除女子纏足陋習、促進男女平等、創辦新式報刊、開創西式醫療機構和從幼稚園到大學的近代教育體系、和合本聖經在「五四」運動之前就引領白話文風潮……但是，基督教並未改變中國最深層次的觀念秩序，基督教的傳播激起了太平天國運動、義和團運動和非基督教運動等三次強烈反彈。而更凶惡的敵人出現在教會內部：孫文、蔣介石和馮玉祥三個偽基督徒毀滅了民國、也毀滅了共和之路。由此，中國進入從毛澤東到習近平的邪惡的偶像崇拜的歧途。

二〇二一年是中共建黨一百周年，中共大張旗鼓予以慶祝。一九二一年，在浙江嘉興南湖一艘木船上的中共一大，乍看之下宛如兒戲：當選的總書記陳獨秀根本沒有出席，參與者是十五名沒有社會地位和影響力的「無根青年」。但短短二十八年之後，中共居然發動暴力革命，攫取人心，進而攫取政權，不能不說是一大奇蹟。

其實，比一九二一年更重要的時間是一九一七年，即毛澤東所說的，「十月革命一聲炮響，給我們送來了馬克思列寧主義」；也即中共創始人之一的李大釗所說的，「試看將來的環球，必是赤旗的世界」、「吾人對於俄羅斯今日之事變，惟有翹首以迎其世界的新文明之曙光，傾耳以迎其建於自由、人道上之新俄羅斯之消息，而求所以適應此世界的新潮流」。在此意義上，是一八〇七年被一九一七年趕超──來得早，不如來得巧，比基督新教進入中國晚了一百一十年的共產主義，居然成功「彎道超車」，勃發出遠超基督教和英美路徑更大的吸引力，最後大權在握、將基督教趕出中國。

對中共的「美麗的誤會」，發生在很多西方傳教士和中國基督徒身上。出身在清末即赴中國傳教的傳教士家庭、曾任燕京大學校長和美國駐華大使的司徒雷登，跟共產黨的多位領導人都很熟悉，他知道燕京大學的很多學生都去了中共那邊，卻並不認為這是其教育的失敗：

> 我曾與很多這樣的人會面，我對於他們的表現很安心，他們始終秉承燕大的校訓。共產主義運動的初期宗旨是「以真理得自由而服務」。我熱愛自由、守護自由，支持學生們選擇自己的人生道路。

這是一個讓人驚詫的錯誤：難道共產主義的真理跟基督教的真理是一樣的真理嗎？

中共歷史上最具傳奇性的間諜、也是給美國帶來最大危害的間諜金無怠，就是燕京大學新聞系畢業生。在燕京大學的美式教育背景，讓他說得一口流暢的英文，並在內戰之後奉周恩來之命令移居美國，一九六五年入籍美國，然後加入中央情報局並晉升為譯員兼分析員，擁有接觸最機密情報之權限。

一九八五年，金無怠被捕後，承認向中國提供機密情報，卻不以為恥、反以為榮，聲稱自己對中美兩國建交有功：「我提供了美國方面願

意修好的情報，毛澤東才做出了邀請尼克森訪華的重大決定。」

但金無怠案的陪審團認為，金無怠的間諜活動主要包括：在韓戰中，通過聯合國軍翻譯的身份，為中國提供志願軍戰俘營的地址，延緩了和談進程；在一九六〇年代，為中國提供關於美國對華政策的情報，使中國對美外交處於優勢地位，使美國被迫向中國作出許多重大讓步；在越南戰爭期間，為中國和北越提供美國政府對越政策方面的情報。

金無怠被判有罪後，又被中共拋棄，遂在獄中自殺身亡。作為教會大學的燕京大學培養出這樣的賣國且背叛信仰的學生，能不深切反省嗎？

這是一個無法迴避的問題：基督教與共產主義無疑是兩種彼此敵對且競爭的意識形態，不僅在中國，在全球都是如此。如果基督教同樣具有改造社會的功能，則中共的勝利，未嘗不是基督教在中國的失敗。

美北長老會傳教士魏士德（Charles C. West）反思說，中共的成功固然是國民黨內部潰敗的結果，但在本質上卻是一場「靈性的崩潰」。中國共產主義的興起，包括三個方面的靈性背景：首先，中國傳統文化的破產；其次，西方民主及自由主義的失敗；第三，共產主義展現的烏托邦理想。基督教在神學方面，是否過於偏重尋求傳統文化的認同，而忘記了當下劇變社會的訴求？中國共產黨的成功，從來不是因其成功地適應了中國文化與傳統，而是直接回應了中國的貧窮、貪汙與不公義的現實。

美國公理會傳教士徐光榮（Roderick Scott）認為，與其說中國的革命是政治變動，倒不如說凸顯其社會張力與文化真空。

英國循道會傳教士丁克生（S. H. Dixon）指出，儒家傳統崩解後，中國經歷了社會、政治及思想上的劇變，舊有的價值被全面解構，共產主義恰好提供了一套全面而簡捷的答案，填補了「思想真空」。

英國浸信會傳教士海維德（Victor E. W. Hayward）認為，二十世紀中國歷史的發展，特別是半個世紀面對內憂外患的衝擊，促使中國走上社會革命的道路。對知識分子和學生而言，革命是唯一的希望。共產政權得以成立，不是由於中國人投向共產主義；而是中國需要革命，唯有中共能領導革命。

基督會傳教士、金陵大學教授貝德士（M. Searle Bates）相信，由於國民黨政權無法回應人民對有效率政府及現代化的訴求，因而步向潰敗。

英國循道會傳教士甘施禮（Leonard Constantine）認為，針對廣大農村的農民，共產運動的「解放」甚具吸引力；至於知識分子及青年學生方面，共產革命則提供了救國的可行出路。中共的理想主義，特別是其對社會公義與和平的追求，是其成功的主要原因。中國不僅號召建立新社會，更宣稱能夠打造「新人」。

共產主義的成功，毫無疑問等同於基督教的失敗—基督教失去了中國，因為基督教未能向處於困境中的中國給出一整套的「基督教答案」。西方傳教士和中國基督徒，無論是自由派還是基要派，均未能建構起整全性的清教徒的觀念秩序及心靈和精神秩序，他們信奉的基督教，是摻水的基督教、扭曲的基督教、支離破碎的基督教。

在英美的歷史與傳統中，清教徒鮮活剛勁的信仰，既可建立國家（美國），又可建立文明（英美文明），基督教宛如混凝土，可以建築摩天大樓。但是，到了中國，基督教卻在漫長的「中國化」過程中，蛻變成與建構國家和建構文明無關的「民間宗教」和「心靈雞湯」。若是太平盛世，這種退化的基督教自可充當日常生活的「點綴」，如唐代的景教；但在王綱解紐、歷史轉型之際，此種未能與英美路徑及自由尊嚴、憲政共和等價值融會貫通的基督教，很快就在與作為「類宗教」的共產主義的較量中敗下陣來。

◎華語教會和社會如何走自己的「天路歷程」？

本書第五章也是最後一章，探討未來中國現代轉型成功的可能性：華語教會和華語知識分子能否接受清教徒觀念秩序和英美保守主義政治哲學，並將其踐行出來，是此一人類歷史上規模最為宏大的社會轉型成敗的關鍵所在。

這本書是我向《河殤》、《新教倫理與資本主義精神》和《前車可鑑》致敬的作品。

這本書是「福音版的《河殤》」。一九八九年，還在上初中的我，深夜與父母一起觀看電視政論片《河殤》，如被雷電擊中。蘇曉康說：「我們不能改變自己皮膚的顏色，就像我們不能改變黃河的顏色一樣。然而，我們卻必須重建中國人的文化—心理結構。這將是一項極為艱巨複雜的文化—哲學的系統工程。」《河殤》那一代人看到了海洋文明、蔚藍色文明是中國的希望，但只是朦朦朧朧地倡導西化，來不及細細甄

別「此西方」與「彼西方」之不同。作為後來者的我，如果沿著《河殤》往前走一步，就是明確指出「清教徒觀念秩序和英美傳統是西方文明之精髓」。

這本書是「中國版的《新教倫理與資本主義精神》」。馬克斯．韋伯（Max Weber）在寫完《新教倫理與資本主義精神》之後，指出喀爾文主義（或更廣泛的基督新教）是歐洲和美國社會變革及經濟發展的主要原因，並在《中國的宗教：儒教與道教》及《印度的宗教：印度教與佛教的社會學》、《古猶太教》等著作中探索不同文明和國家現代化路徑成敗之原因。韋伯指出，儒教的目標是取得並保存「一種文化的地位」並且以之作為手段來適應世界，強調教育、自我完善、禮貌及家庭倫理；相反，新教以那些手段來創造一個「上帝的工具」，創造一個服侍上帝的人，這種在精神上的差異是資本主義在西方發展繁榮、卻遲遲沒有在中國出現的原因。在韋伯的時代，基督新教在中國沒有出現爆發式增長，韋伯未能研究基督新教與現代中國的相遇，將發生何種「磁鐵效應」、「酵母效應」和「馬太效應」—這正是我在本書中要論述的主題。

這本書也是「喀爾文和保守主義政治哲學版的《前車可鑑》」。被譽為「知識分子宣教士」的薛華（Francis August Schaeffer）以四十年時間研究西方思想史，指出西方文化衰落的根源，是人僭奪上帝的位置，要作宇宙的主宰，致使文化體系百病叢生、獨裁統治肆虐全球。他大聲疾呼，惟有恢復對上帝的信仰，人類才有希望。他也批評教會的軟弱：「教會領袖不瞭解與一套錯誤前提作戰的重要性，所以世俗思想和新神學的洪水氾濫了教會。大多數教會領袖還在錯誤的戰場上作戰，因此，雖然他們原本應在防衛、交流上占絕對優勢，現在卻只能悲哀地甘拜下風。對這個嚴重的薄弱點，福音派直今仍無法補救。」不過，薛華只是強調廣義的基督教傳統，而對宗教改革以來的新教倫理、清教徒觀念秩序論述不足；另一方面，他只是針對西方文明內部的危機發言，不曾討論東方及中國議題。我在本書詳細討論兩百年的中國近代史和中國教會史，更指出華夏轉型的「發動機」乃是基督新教及其觀念秩序。

我有充分的自信，迄今為止，在華語思想場域從未有過一本著作，像本書這樣論述中國近代史、中國教會史及與西方近代化諸模式之關係。聖經說，認識耶和華是智慧的開端。我能寫這本書，不是因為我擁有多少智慧，乃是我有幸被聖經真理光照。如此，我如盲人今得看見，

迫不及待地與讀者分享重見光明的甘甜與喜悅。這是上帝引導我看到的光明與真理，也是華人教會和華人社會的出路所在：英語民族何以催生普世價值？這是何其神祕而偉大的「三位一體」──首先，清教徒清新剛健、敬虔奮發的生活方式、觀念秩序及精神和心靈秩序，對婚姻、家庭及社區等小共同體的建構產生了點石成金般的轉化作用；其次，宗教改革的先驅們基於對上帝所造之人的罪性的認識，設計出權力分割與制衡的教會組織架構，現代民族國家的立憲共和政體即由此複製而來；第三，宗教改革中誕生了博大精深的喀爾文神學及政治哲學，由此衍生的英美保守主義政治哲學，至今仍是維持美國及英語國家強大的「定海神針」。對於個人來說，這三大要素乃是基於聖經的「人生說明書」；對於國家和民族來說，這三大要素乃是既有教堂、也有憲制的「大國崛起」之磐石。

中國破碎、重建及救贖的祕密皆在於此。

二〇二〇年七月初稿，十一月定稿

美利堅合眾國維吉尼亞共和國費郡綠園群櫻堂

日、月、星辰要顯出異兆，地上的邦國也有困苦；
因海中波浪的響聲，就慌慌不定。

—《新約．路加福音》，21：25

第一章

秦漢秩序，
天下一統

秦漢官吏國家建立後，作為民族的中間環節沒有形成。因此，中國人長期缺乏民族感，完全是「天下思想」。

—衛禮賢（Richard Wilhelm）

清末，世積亂離，風衰俗怨，禮崩樂壞，滄海橫流，既有烈士情懷又有先知洞見的譚嗣同對中國政治傳統的批判，圍繞「秦政制」這一概念展開：「常以為二千年來之政，秦政也，皆大盜也。」懷才不遇的近代翻譯家和思想家嚴復也指出：「秦以來之君，正所謂大盜竊國者耳。」與譚嗣同同為維新派的劉禎麟稱：「中國二千年之政術，皆為王者一家而設……愚民之術陰而密。」

二十世紀四〇年代，郭沫若寫出〈呂不韋與秦王政批判〉的論文，收入《十批判書》。郭沫若批評秦始皇將天下當作「一人之天下，非天下之天下」、「不讓任何人有說話的餘地」。當時是國民黨掌權，郭沫若以秦始皇影射蔣介石，向毛澤東效忠。毛卻不屑一顧。進入毛朝，毛公開讚美秦始皇。在「反右運動」中，毛自比秦始皇：「秦始皇算什麼，他只坑了四百六十八個儒，我們坑了四萬六千個儒。……我們與民主人士辯論過，你罵我們是秦始皇，不對，我們超過了秦始皇一百倍；罵我們是秦始皇，是獨裁者，我們一概承認。」

一九六六年八月五日，文革潮起，毛召見江青，讓她手記七律一首，題目是〈讀『封建論』呈郭老〉：「勸君少罵秦始皇，焚坑事業要商量。祖龍魂死秦猶在，孔學名高實秕糠。百代都行秦政法，十批不是好文章。熟讀唐人封建論，莫從子厚返文王。」毛長達七年沒寫詩，第一次寫，竟是這樣一首。此詩在官媒隆重發表，風靡一時，其傳達的政治信號不言而喻：馬列非老祖宗，鐵血的無產階級專政，要上溯到「秦政法」那裡。郭沫若見風使舵，趕緊作自我檢討，勉強過關。

中國的觀念秩序並非肇始於子虛烏有的堯舜禹三代，也非肇始於百家爭鳴的軸心時代，而是肇始於秦朝、成形於兩漢。

從譚嗣同的「二千年來之政，秦政也」到毛澤東的「百代都行秦政法」，褒貶各異，但都說出了中國歷史上一個最大的祕密：秦政是中國政治文化的核心。

秦政的本質是什麼呢？思想史家徐復觀認為，秦「在立國精神上，實係以法家精神為骨幹，實係以商鞅所奠定的法家政治結構為基礎。離開了法家思想，便無法了解專制政治的根源及其基本性格」。靠法家思想作為支撐的秦政，是中國政治文化的主流：

> 兩千年來的歷史，政治家、思想家，只是在專制這架大機器之下，作偏補救弊之圖。……這架機器，是以法家思想為根源，以絕對化的身分、絕對化的權力為中核，以廣大的領土，以廣大的人民，以及人民散漫的生活形式為營養，以軍事與刑法為工具所構造起來的。一切文化、經濟，只能活動於此一機器之內，而不能逸出於此一機器之外，否則自由被毀滅。這是中國社會停滯不前的總根源。

歷史學者秦暉認為：中國社會的第一次轉型，即「周秦之變」是將社會從小國寡民式的小共同體本位，轉變為一個以皇帝和官僚制度為核心的龐大的中央集權模式的國家。社會的重心，由分封而治轉向大一統。忠於獨一的至高無上的君主，成了自皇帝以下每一個臣民的「自覺」共識。

秦朝是第一個大一統王朝，也是最短命的王朝。秦朝亡於暴政，實施暴政的秦始皇是暴君。史家對秦朝和秦始皇多為負面評價，秦朝迅速滅亡證明嬴政乃是「無德之君」、秦朝已失去「天命」。[1]但弔詭的是，如美國學者福爾索姆（Kenneth E. Folsom）所指出的那樣：「儘管秦短命而亡，這個王朝已經出色地完成了它的任務，建立了為後世各代取法的政治體制結構。漢朝的開國皇帝幾乎原封不動地承襲了秦朝的典章制度，其法典基本上是法家式的。」歷代王朝統治者屢屢裝模作樣地表態要從秦朝滅亡之中吸取教訓，但他們大都亦步亦趨地「以秦為師」，只有以秦為師方能實現君權最大化，「中國的皇帝，比如漢武帝，儘管在許多方面從理論上服膺儒家的學說，然而卻傾向於實行獨裁

統治，採納法家『人的終極目的是為國家服務』的觀點。」

秦政肇始於秦，並未在秦朝定型。秦朝短命，秦政到了漢代才升級換代、發揚光大。漢制是秦制的升級和完善，與秦制單純依賴暴政不同，漢制既用強權推行，也通過接受董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」的建議，使得儒家與法家合流，法家儒家化，儒家法家化，儒表法裡的統治模式由此確立。再到東漢，道教興起，佛教傳入，佛道既滲透社會下層，又登堂入室進入朝廷，同步成為君主專制之奧援。儒家、法家、道教、佛教，共同形成專制君主「霸王道雜之」的統治方式。

政治學者王飛凌將這套統治方式和意識形態命名為「秦漢秩序」。吸取秦二世而亡的教訓，漢制在秦制的基礎上有若干演變：

> 在政策實踐中，打磨掉了秦式極權主義政體的粗礪稜角；在意識形態上，通過將帝制國家擬人化為父系家長制，並借用上天授予的神力來降低統治成本；在功能上，秦漢政體是一個前現代的組織結構，它的政治治理、經濟體制和社會生活之間的關係保持著一致性。

隨著後世兩千年之發展蛻變，「秦漢秩序」的主要特徵豐滿而精密，環環相扣，牽一髮而動全身，它包括以下諸方面：以「儒表法裡、佛道奧援」為官方意識形態（道統），以大一統和中央集權的郡縣制為國體，以政教合一、「家天下」的皇權專制為政體，以家族制、科舉制和「編戶齊民」、「守土有責」為社會政策，以國有制和小農經濟為基本經濟制度，以「朝貢體系」和「劣質殖民」為外交原則。由此，中國走上一條與歐洲諸國競爭、政教並列、權力分割、地方自治、市場經濟、重商主義、海洋貿易的基督教文明分道揚鑣的歧途。進入十九世紀，這套綿密僵化的「秦漢秩序」成為中國現代轉型的最大攔阻。

第一節　法家：「法術之士」的國家恐怖主義

實踐法家理論的秦帝國是早熟的法西斯主義和國家恐怖主義。這個帝國需藉由無休止的控制和擴張，汲取其合法性和力量，直至達到世界的物理盡頭或者耗盡其自身的功能。它有一個必須不斷擴張的注定使

命，即所謂「天下一統」之天命。在此意義上，秦帝國本質上不過是工具，是中華世界裡這個強大法家極權主義內在邏輯的物化。

在法家系統中，形塑秦政的四個關鍵人物是商鞅、荀況、韓非與李斯。其中，荀況與韓非是思想闡發者，商鞅與李斯是政治行動者，韓非和李斯又都是荀況的弟子。他們是秦制思想上和實踐上的締造者，最終都遭到其設計並建構的國家恐怖主義的反噬。荀況晚年躲在尚未被秦吞併的楚國，得以安享晚年；商鞅、韓非和李斯三人都死於非命，罪有應得、死得其所。

◎商鞅：早熟的法西斯主義者

司馬遷稱商鞅為「其天資刻薄人也」。商鞅「少好刑名之學」，看到秦孝公的求賢詔就去秦國，通過變法讓西北一隅的秦國崛起為軍事和經濟強國，為秦的統一奠定了基礎。商鞅提出一種早熟的法西斯主義、共產主義及國家主義的治國方略—如建立郡縣制和戶籍制、鼓勵告密和實行連坐制、重新分配土地、組建職業化軍隊、壓制商業、統一度量衡、強化君權等，比馬克思、墨索里尼、希特勒、史達林和毛澤東早了兩千年。

政治學者王飛凌認為，商鞅生前沒有看到秦帝國破繭而出，但他對「統一大業」作出的貢獻，比嬴政更大：

> 商鞅式的政權完成了一個不可思議的宏大事業，把一個地處邊陲、落後而弱小的秦國，打造成超級大國和霸主，進而消滅六國，建立了一個世界帝國……一個有史以來第一個中華天下世界帝國秩序。

那些對中華文化和政治傳統具備一定批判和反思能力，但未能突破大一統魔障的現代知識分子，仍對商鞅及其變法持全面或大部分肯定態度。[2]唯有突破大一統及中華民族主義觀念的知識分子，才會否定商鞅的遺產。如學者鮑鵬山所說：「經過商鞅改造的秦國成為『虎狼之師』，在七國之爭中取得最後勝利。六國失敗了，六國老百姓也失敗了，但秦國的老百姓成功了嗎？秦國本國的老百姓最慘，『什伍連坐，輕罪重刑，戰陷即全家為奴』。劉邦攻入咸陽，召集秦國老百姓，講了

六個字，『父老苦秦久矣』。這一句話讓秦國百姓個個熱淚盈眶。」

商鞅變法是暴秦崛起的開端。商鞅成功地將秦國打造成東方歷史上第一個軍國。秦國的軍事動員能力和戰鬥力全球獨步。秦國成功動員其總人口的百分之八至百分之二十，而古羅馬共和國僅僅百分之一，希臘諸城邦僅百分之五。[3]

商鞅變法，獲利的是君王，受害的是百姓。學者蕭建生批判說：「商鞅變法，從長遠的歷史角度看，它為後世的專制暴君禍國殃民創造了有利條件，它對阻礙中國歷史的前進，產生了極為惡劣和極為深遠的影響。」

商鞅本人不會想到，他會荒謬地死在自己制定的制度上：在內部鬥爭中失勢後，商鞅倉皇出逃，跑到一個地方想住旅店。旅店老闆說，你要拿出官府的證明，才能入住。商鞅說，我要住店，我付錢，你怎麼不接待呢？老闆說，商君有令，老百姓沒有官府的特許不能亂走。商鞅長歎一聲，不得不面對自己的窮途末路。商鞅被捕，全家被誅滅，他本人受了五馬分屍的酷刑。成語「作法自斃」就是形容商鞅的下場。商鞅死無全屍，但其思想和實踐定格了兩千年的政治秩序，毛澤東和習近平都推崇商鞅。[4]

◎荀況：從「性惡」到「尊君」

荀子，名況，字卿，趙國人，一生如縱橫家般遊歷列國，仕途比孔子通達，曾任楚國祭酒、蘭陵令。晚年在蘭陵設帳講學，開創蘭陵學派。

荀況是先秦儒家最後一位大師，也是先秦法家第一位大師。馮友蘭和德效騫都認為，荀況在中國哲學發展中的角色與貢獻，與亞里斯多德（Aristotle）之於西方思想史相似。韋政通認為，荀況是先秦思想批判者，也是先秦思想的綜合者，「他重禮而不輕法，形成由儒到法的之間的一道橋樑」。以色列學者尤銳（Yuri Pines）認為，荀況是第一個描繪出帝國架構的儒者，是中華帝國的締造者。荀況對戰國時代思想與政治的直接影響不及墨子或商鞅，對士大夫精神文化的長期貢獻不能與孔孟老莊相比，但他對秦漢以後歷來王朝及傳統政治文化的影響，卻超過其他思想家，他和韓非的思想代表了戰國時代政治思想的頂峰，為塑造帝制政治文化作出決定性貢獻。

追本溯源，荀況的政治哲學由其「天論」（「神論」）和「人論」所決定。荀況是原始唯物主義者，不承認有作為造物主的「天」的存在，在他看來，「天」只是自然規律。既然「天人之分」，那麼人性與天命便無關係，「天」不能干涉人事，人間的吉凶禍福，悉由自取。人類對天神的希求、怨慕、恐懼等感情的紐帶，遂全部切斷，由此傳統信仰的對象，從萬類主宰的意義，轉化為人力可以控馭的對象。

在「人論」上，荀況主張性惡論，「人之性惡，其善者偽也」。人與生俱來有好利、嫉惡之心、耳目聲色的慾望，人性與動物性一樣，都由本能驅動。荀況不認為人間存在普遍性的道德標準：湯、武在位時，百姓為善；桀、紂在位時，百姓則為惡。

荀況的性惡論，對人性的認識比孟軻的性善論深刻，卻與基督教及喀爾文神學中「人是全然敗壞的罪人」的觀念截然不同。荀況的「人之初，性本惡」與基督教的「人之初，性本罪」相比，雖只有一字之差，卻謬之千里。

基督教相信人是上帝所造，人犯罪墮落之後，身上仍有上帝的形象和上帝的榮耀。人靠「吾日三省吾身」式的自我修煉不可能「克己復禮」，只能認罪悔改，才能來到上帝面前。基於對人的根深蒂固的罪性的深刻理解，良心自由、三權分立、聯邦共和、民主憲政等現代政治觀念和政治架構才漸次產生。

荀況的性惡論，只針對百姓，不針對君王，所以延伸出尊君的理念。他把推進社會的主要動力歸於聖人或聖王，認為君主承擔人類肉體生存和精神超越這兩大使命，必須擁有尊崇的社會地位和無邊的政治權力。「天下者，至重也，非至強莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至眾也，非至明莫之能和。」聖王具備至強、至辨、至明的品質和能力，「非聖人莫之能王」。國家社會是聖王組織的，禮義教化是聖王制定的，天下以聖人為王，推行王政，才最為善。「人君者，所以管分之樞要也。故美之者，是美天下之本也；安之者，是安天下之本也；貴之者，是貴天下之本也。」荀況不贊成對君主權力作制度性的限制，權力的分割和制衡反倒容易引發國家內亂。

由「性惡」到「尊君」這一奇特的轉折，使荀況從儒家轉向法家。南宋學者葉適曾批評荀況「謂天子如天帝、如天神」，「秦始皇自稱朕，命為制，令為詔，民曰黔首，意與此同」。譚嗣同說：「二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。」徐復觀認為，荀子在許多地方「從正面很

嚴肅地批評當時的法家思想及秦國的法家政治」，但「在他重禮的思想中，竟引出了重刑罰、尊君、重勢的意味來，以致多少漂浮著法家的氣息，亦即是漂浮著極權主義的氣息」。這是因為仁愛的思想沒有在荀況的精神中生根，由他來強調的禮，完全限定於經驗界中，否定了道德向上超越的精神，實際便否定了人性對人與物的「含融性」：

> 荀子的用心，是要以禮來建立一種「各盡所能，各取所需」的合理的社會。但是，這種所謂合理的社會，卻僅靠外在的禮、法、勢等，作平面性地規定與安排，勢必墮入於強制性的權力機括之中，使社會有秩序而沒有和諧，沒有自由；此種秩序，終將演變成壓迫人類的工具。

儒法合流從荀況開始。荀況主張建立一個原始共產主義社會，經濟上是公有制，政治上是君主專制，社會生活上是集體主義。荀況所闡釋的早熟的唯物主義、國家主義和極權主義，後來成為東亞政治模式的主流。[5]

◎韓非與李斯：以「法」、「術」、「勢」建立邪惡帝國

韓非和李斯都是荀況的弟子。秦王嬴政讀到韓非的著作後，驚為天人：「寡人假如能見到作者並與之往來，死而無憾。」於是，秦國以武力逼迫韓國將韓非作為使節派遣到秦國。但早已在秦國擔任要職的李斯嫉妒韓非的才華，害怕其取而代之，竭力阻止嬴政與之見面，乃至設計將其毒死。李斯被秦二世腰斬並滅族之前後悔地說：「吾昔與韓非同游荀卿門下，而殺韓非，今若此，豈非天乎！」

韓非自視為「法術之士」，是兼「能法」與「知術」者，能法之士的特色是「剛毅而勁直」，知術之士的特色是「遠見而明察」，前者「足以矯奸」，後者「足以燭私」，「法術之士」則集二長於一身。韓非沒有料到，自己被同門的李斯害死，未能出將入相、未能將其思想付諸政治實踐，害死他的李斯偏偏踐行了其理論。

韓非對法家前輩商鞅最為敬佩，「公孫鞅為法……此人臣之師也」。韓非繼承老師荀況的「尊君」思想，將君權視為一切事物的決策核心，君權神聖不可侵犯，君主運用嚴刑峻法統御臣民，以建立中央集

權國家。權力強大的國君，為維持權力，可不顧慮民心向背，法、術、勢並用，為達目標不擇手段。

韓非的現實主義政治觀念之陰險慘刻，西方政治史上的馬基維利（Machiavelli）和霍布斯（Thomas Hobbes）等近代政治思想家亦難以望其項背。作為專制理論基礎的韓非思想，由法、術、勢三塊基石而建成。法家理想的統治，法、術、勢三位一體，充分發揮其功能，建立法家模式的大帝國。

韓非重視法，他說：「國無常強，無常弱。奉法者強，則國強；奉法者弱，則國弱。」他強調的法，不是基督教文明中上帝的律法及自然法，而是未經被統治者同意的、人間掌權者單方面頒布的「齊名之法度」，是「不可不刑」的「嚴刑峻法」。

韓非強調的術，是君王駕馭群臣和統治百姓的權謀之術。這種僅執於人主之手的「術」，是君王統御群臣進而提升施政效率的方法，與儒家聲稱的仁義相反，韓非說出了君王應當讓官吏恐懼而非愛戴的真相。

韓非強調的勢，即絕對的權力、最高的權力。雖然他意識到「勢者，養虎狼之心，而成暴亂之事者也，此天下之大患也」，但他並不主張對權力的分割與制衡，而堅持君主一人專制、一人壟斷「勢」。

韓非學說成為兩千年君主專制的「武功祕籍」。韓非否定有神，否定人的自由、尊嚴與生命的寶貴，既然「神論」與「人論」錯了，以下的路徑必定錯得一塌糊塗，其聰明只是小聰明而非大智慧。

韓非死不瞑目，李斯成為青雲直上的「造王者」。李斯輔佐秦王嬴政吞併六國，發展了商鞅變法中的內容，進一步建立郡縣制，統一車軌、文字和度量衡，並建議嬴政焚書坑儒，秦政的基本特徵是李斯幫助奠定的。

李斯在權力場中長袖善舞，卻不敵一名太監的陰險歹毒。秦始皇死後，李斯與太監頭子趙高串通，廢太子扶蘇、拱次子胡亥繼位。隨即，李斯與趙高爭權失敗，被下到獄中。李斯在獄中上書秦二世，痛陳自己的「七大罪」—其實是幫助秦國建立霸業的「七大功」，他期許這封信能打動秦二世，讓其鹹魚翻身。奏書呈上之後，趙高讓獄吏丟在一邊不上報，恨恨地說：「囚犯怎能給皇帝上書？」

李斯被判處受五刑，在雲陽街市公開行刑。臨死前，李斯回頭對兒子說：「我想和你再牽著黃狗一同出上蔡東門去打獵追逐狡兔，這又怎麼能辦得到呢？」隨即，李斯父子被殺，同時被滅族。

法家與獨裁君主之關係由此定型，法家思想被獨裁君主嫺熟地使用，而法家之士雖出將入相，最後大都不得善終。

第二節　儒家：華麗黃袍上的蝨子

套用張愛玲的話「生命是一襲華美的袍，長滿了蝨子」，如果說皇帝或皇權專制制度是一襲華美的袍，那麼儒家就是寄生其上的蝨子。歐洲的知識分子是從教士和騎士中產生的，或者兼兩者而有之，他們在國王面前保持了人身和精神的獨立性。而中華世界的儒生則是皇帝的奴才，他們的學問與人生的唯一價值就是為皇權提供合法性和合理性解釋。

美國學者列文森（Joseph R. Levenson）指出，儒家的「民意」觀念，並不具備任何「民主」的含義：

> 儒家堅持認為，不像那些無臉面的芸芸眾生，皇帝具有道德完美的可能性，所以儒家成了皇帝的依附者。當一個王朝還能正常運作時，他們便為王朝的君主們披上一件道德外衣，但這將掩蓋統治的真實基礎。當儒家虛偽地、甚至是奴才似的將道德獻給皇帝時，他們似乎真正地成了他的工具。

儒家寄生於專制皇權，當皇帝制度終結之後，儒家在中國已成為「博物館」，「儒教中國不斷衰落，成為『歷史意義』上的歷史」。

◎儒家非宗教，孔廟非教堂

儒家以孔丘為祖宗。孔丘關注的焦點是人倫，而非天道，其思想是世俗政治規範和社會禮儀的統合。孔丘重視人與人之間的關係，「君臣」、「父子」、「夫婦」、「長幼」所代表的「五倫」構成社會秩序的核心。依韋伯看來，儒家所闡揚的「身分倫理」深根植於中國人的「靈魂」之中。

孔丘不關心形而上，不關心彼岸世界，不關心靈魂永生，不承認有位格、有愛和公義、創造並且護理世界的上帝。孔丘說的「畏天命」、

「五十而知天命」、「生死有命，富貴在天」，都是在天賦、命運意義上而言。他認為，天賦並非上帝賦予，而是自然之生而有的稟賦；命運不是上帝安排，而是由一種盲目力量決定、與生俱來的必然遭遇，與人格化的至上神無關。孔丘歎息說，「天何言哉」，很明顯，他認為天不通過言語和行動與人間聯繫，這個天乃虛懸的一格。孔丘所建構的含有人文理性的理論體系，促成士民階層與傳統宗法制中的神權疏離。

M．G．馬森（Mary Gertrude Mason）認為，與其說孔丘是一個反宗教者，還不如說他是一個非宗教者，「由於他的氣質和悟力的冷酷性，他的影響對狂熱的情感發展極為不利，這種影響還對後來文人們的思維方式起了很大作用」。儒家是一種對既有社會形態作一定改革的世俗文明，他們的學說伴有清醒的歷史理性，總是感性材料的依據，以開創新的世俗道德為目的，從建立伊始就對鬼神權威和宗教傳統採取溫和然而有效的攘斥態度。

以基督教的觀點看，儒學體系的一個致命弱點是，孔丘對道德的理解上簡單地摒棄了精神領域的要素。根據基督教的教義，人性的純潔和完美必須依靠上帝的幫助。如果不與人格化的上帝發生親密關係，沒有確定的永恆生命，要想建立一個積極的倫理學體系更是不可能的。孔丘在有關未來生活問題上所表現出來的沉默和無知，是他的整個倫理學體系的一個嚴重和基本的失誤。

自稱「不語怪力亂神」、「敬鬼神而遠之」、「未知生，焉知死」的孔丘，卻被後世的王朝和儒生共同打造成聖人乃至神。歷史記錄顯示，孔丘被統治者推舉到超級聖人和神的地位，並不像一些事後援引者所認為的那樣，在很短時間內發生和具有自發性。在漢代，孔丘被賦予超自然的能力，成為傳說中的一位星宿神──黑帝──之子。《春秋演化圖》載：「孔子母徵在睡夢感黑帝而生，故曰玄聖。」就歷史記錄而言，孔丘的父親是不為人所知或者有爭議的。在杜撰的故事中，孔子的母親在夢中與黑帝相遇並在沐浴黑帝恩賜的「精」後受孕。黑帝言「天感生聖子」。孔丘令人聯想到基督聖嬰，是天上之父的兒子和化身。但此後，遵循理性主義的儒家並未將此類神話發揚光大。

無論是韋伯，還是大部分中國現代知識分子，都不認為儒家是一種宗教。而歷史學者黃進興認為，儒教是一種宗教，雖不是個人宗教，卻是國家宗教。只是到了清末民初才突然說儒教不是宗教，這是一種「觀念轉換」，即用西方一神教的宗教觀念來套儒家，發現套不上，而產生

的「文化衝突」。[6]但是，一種宗教若不具備個人宗教的地位，國家宗教的地位亦無從談起。儒家學說既非皇帝的信仰，也非庶民的的信仰，至多是士大夫將信將疑的、心口不一的信仰。

黃進興從作為「一個神聖空間和一個聖域」的孔廟出發，來論證儒教的宗教性。他指出，孔廟的從祀制度是帝國政治制度的核心，是一個文教的核心，也是帝國意識形態的一根主軸。在明代，孔廟有一千五百六十餘處，「自京師以達於天下之郡邑，無處無之」。在清代，雍正在上諭中肯定孔教「明倫紀、辨名分、正人心、端風俗」，且「在君上尤受其益」。在傳統的中華世界，孔子之教既是政教的指導原則，且是社會的凝聚力。但對於普通民眾而言，如果家中沒有讀書人，對孔廟是無感的，是敬而遠之的。孔子和孔廟跟他們日常生活的關係，不如佛教和道教，甚至不如媽祖、關公、財神等地方性、民間性的宗教信仰。

黃進興承認孔廟與教堂之差異在於：基督教有強烈的草根性，它基本上是一個社會運動，是從下往上的，它不像儒教的從祀制，是從帝國上端往下來的。基督教獨立於世俗政權之外，教會事務不受政權干預。而孔廟的從祀制一開始就由統治者所監控，最後的裁決權在人君手中。儒生對祭祀的細節會有激烈的辯論，但最後要統治者點頭。皇帝「點頭」的方式通常是含蓄的——中華帝國的正統信仰，是在朝廷上圍繞儒家學說爭辯的產物，對爭論做出最後決斷的權威是皇帝，但即使是最專制的統治者也避免總是發號施令，而是褒揚觀點正合其意的大臣的主張（如果說皇帝確有自己的觀點的話）。長此以往，孔廟的建築、儀式從祀系統，成為國家政教的一部分：

> 帝制時代，重視的是正統思想的齊一性，孔廟從祀人選概由儒臣廷議，最終由最高權威——皇帝裁決。其過程審慎而漫長。

儒家及孔廟系統與皇權的高度同構性，使得一旦皇權專制的政治模式終止（即便是表面上終止），儒家及孔廟系統即面臨「皮之不存毛將焉附」之窘境：「孔廟從祀制的停滯，儀式上象徵了儒家文化的結束或死亡。孔廟，及其所象徵的儒家文化即淪為博物館中的陳列物。」清末科舉制的廢除，再加上辛亥革命結束了帝制，孔廟系統也就無以為繼。儒家學者期許孔廟及儒家能實現「創造性的現代轉化」，但這並非易事：「處於當前，由誰來決定『道統』的性質或儒學的時代精神？又有

誰足負社會的重托以審核或變動從祀人選？」

◎宗族制和科舉制：「病梅」是怎樣長成的？

作為意識形態的儒家思想，落實到政治權力和社會結構上就是宗族制和科舉制，如同飛鳥的兩翼般不可或缺。

宗族的事業，是祭祀祖先神靈、繁衍宗族子嗣。科大衛（David Faure）認為，把宗族這個理念推廣普及的理學家朱熹，等於中國的曼德維爾（Mandeville）：宗族的自私自利，卻能為國家與社會帶來公益。但實際上，中國的宗族跟歐洲建立在封建制基礎上的貴族制完全不同──後者是聖經之下的自治共同體，是權利與義務的對等性的給予與接受；而中國的宗族完全遵循儒家倫理，與其說為虛無縹緲的祖先服務，不如說其最大的目標是服侍皇帝。《紅樓夢》中的莊園和《唐吉訶德》中的莊園絲毫不具可比性。

中華歷代的朝廷對進一步發展家族組織具有很大的興趣。朝廷感興趣的是家族組織的集體性──這種集體性將排斥那種以家庭為最小的單位的制度。宗族凌駕於家庭之上，進而奴役個體。具有基本的均平嗜好的君主，力圖利用這種絕對團結一致──亦即無等級意識的家族思想，來限制最基層的社會分裂。儒家的「五倫」學說正好成為宗族制的組織原則。

宗族是地方社會與國家整合的產物。自十六世紀開始普及的理學，關於王朝國家的理論，把祭祀祖先奉為圭臬，視祭祀祖先為王朝權力與地方社會的紐帶。地方社會通過儒家禮儀，把祖先作為地緣關係的基礎，也就分享了王朝的權力。因此，地方社會與王朝共謀，把宗族作為建立社會秩序的基礎。宗族社會對於王朝國家，對於地方社會，都是一種方便的建構。宗族代表著一種信仰，至多不過是對現實大概的模擬，在大多數時候、大多數地方，宗族是一種群體性的盼望。個人的最高理想就是光宗耀祖。

王朝對社會控制，在神經末梢是通過宗族而非官僚制度來實現的。很多時候，王朝不直接控制個體，而是通過宗族來實現此一功能。宗族制的核心是祖先崇拜──一個人首先必須是某個祖先的子孫，才能以宗族成員的身分祭祀這位祖先。而宗族成員的身分，既必須靠記憶和儀式來追蹤，也必須靠書面記錄來確認。這樣，人就被編制在宗法關係的網路

之中，尤其在鄉村，宗族比「天高皇帝遠」的王朝對個人具有更嚴密而徹底的支配性。[7]

作為一種次宗教或準宗教的祖先崇拜，是儒家「孝道」的體現。孝道不是平等與正義的基礎，它強調敬畏與責任。在宗族制陰影下，少數有異端思想的學者，既不滿意於從王朝到宗族的專橫，又不滿意於臨時發明並往往幼稚的民間宗教習俗，那麼他的方便之門，就是獨自修煉，以冀求精神的平安。這也算是一種東方式的個人主義，一種「窮則獨善其身」的逃避（儒家在此也吸納了莊子的逍遙思想），卻無法發展出政治上或經濟上的個人主義。

比宗族制稍晚發展完善起來的是科舉制。宗族之間的競爭是政治權力的競爭。宗族組織的重要功能之一，是創造更廣泛的接受教育的機會，使更多本宗族的年輕人接受儒家傳統教育並參加科舉考試。通過科舉考試進入仕途、掌握權力的宗族成員，能大大提升本宗族在地方上的位階。漢代以後，一套重視教育與學問的意識形態不斷強化，這套推崇學者（官僚、士紳）及其生活方式的觀念進而滲透到全社會，所謂「萬般皆下品，惟有讀書高」。

科舉制表現了儒家的最本質特性。科舉制度在唐朝初年初步定型。為了鞏固國家政權，擴大統治基礎，唐太宗重開科舉，後經高宗、武則天、玄宗三朝不斷增補，科舉制成為中華帝國除了皇帝獨裁之外的第二大特徵。

唐太宗在端門之上接見新科進士，見到新中舉的進士們個個彈冠相慶，喜不自勝地說：「天下英雄盡入吾彀中矣。」唐武宗時期的進士趙嘏寫詩云：「太宗皇帝真長策，賺得英雄盡白頭。」天下士子爭相往皇帝的「圈套」內鑽，「十年寒窗無人曉，一朝成名天下知」、「書中自有黃金屋，書中自有顏如玉，書中自有千鍾粟」成了士子們的夢想。余英時指出：

> 從社會結構與功能方面看，從漢到清兩千年間，「士」在文化與政治方面所占據的中心位置是和科舉制度分不開的。通過科舉考試，「士」就直接進入了權力世界的大門。

唐、宋之後，科舉制度成為帝國系統的一大支柱，無論是對「士」懷有很深敵意的朱元璋還是異族入主中原的清帝國，都不能不借重科舉

的統合功能達成統治。就人才的區域分布而言，為了鞏固大一統，宋代在廢除王安石的「新法」之後，否定了歐陽修「國家取才，唯才是擇」的原則，確立了司馬光「逐路取才」的方式，讓各省都能分配到一定名額，使「地區統合在科舉制度中占據了樞紐位置」。這種模式，在當代中國的高考中仍加以沿用，以掩飾地區政治經濟發展的不平衡性。就社會流動而言，明清兩代有更多平民和商人背景的子弟通過科舉進入士紳和官僚階層。其好的一面，使得整個帝國系統有所調整，以照顧到商人階層的利益；其壞的方面，科舉將商人階層中的優秀人才吸納到士紳和官僚集團之中，反過來導致商人階層的優秀人才流失，對商業的發展頗為不利。

科舉制不僅是一種與選拔現代公務員類似的考試制度，也不僅如艾森斯塔特（Shmuel Noah Eisenstadt）所說「統治者以此壟斷官僚職位的任命，並盡可能地任命忠實於自己和具有位執行其任務所需必要資格的那些人們」，它更是與孔廟祭祀系統互相支撐。關於奉祀孔廟的朝廷辯論，直接影響科舉以及納入科舉考試的預備課程。宋明以後，科舉考試的基本內容從「五經」轉向「四書」，意味著朱熹對孔子及儒家原典的闡釋權得到朝廷確認。通過科舉考試的人，往往在朝廷和文官系統中占據要職。因此，崇祀孔子、科舉考試及官員任命，在明清時代形成權力關係。通過科舉考試和孔廟祭祀，王朝使正統信仰得到制度化推行，延續了朱熹在《四書章句集注》中提出的一貫主張。

明清兩代，科舉以八股文為核心內容。對於考生來說，關鍵不在於你有沒有獨立思考能力，而在於你是否對聖賢書爛熟於心，或者更準確地說，你能否用聖賢話語為皇上錦上添花。在本質上，儒家的八股文跟明朝皇帝看重的道教青詞是一樣的。清代中期以後，以《儒林外史》為代表的譴責小說的出現，揭示了專制皇權之下「斯文多敗類」的士林風氣，預示著政治體制與觀念秩序即將崩解。

宗族制與科舉制，以及背後的儒家思想，如龔自珍所說，讓帝國成了兩千年不變的「病梅館」，士人成為「病梅館」中的「病梅」。明清兩代，宗族和科舉制，及奠基其上的皇權專制，成為攔阻中國走向近代化的三道深不可測的壕溝。

第三節　佛道奧援，自願為奴

艾森斯塔特認為，中國傳統社會並非一個顯著的宗教社會，因為其至上的價值觀並不是宗教的價值觀。中國基本的意識形態強調現存社會組織的穩定性，並通過「天人合一」理論以帶有宗教色彩的術語表述出來。但中國也不是一個非宗教社會──任何一個社會都不可能離開宗教，儘管儒家和法家思想相當理性化，但若離開佛教、道教及混合的民間宗教，中華文化就無法成形。

中華意識形態，除了儒法互補，還有佛道奧援。儒家和法家的理性及現實主義態度可以滿足文人與統治階層的集體意識（儒生仍需要「居廟堂之高，則憂其民；處江湖之遠，則憂其君」的身分及價值轉換），但對芸芸眾生的心理需求，儒家和法家思想在解釋個人苦難時顯得無能為力。於是，道家與佛教趁虛而入，彌補這一缺口。

同時，佛教和道教也參與官方意識形態的塑造。帶有儒釋道色彩的各種民間宗教和地方崇拜，比如城隍、關公、媽祖等，也是「帝國隱喻」之一部分，如英國人類學者王斯福（Stephan Feuchtwang）所言──「利用神」不僅意味著控制，還是一種反向認同，即控制者和受控制者都向神去求助。

◎道教和佛教都是「建制宗教」

中土的道教和佛教未能如西方的基督教那樣，形成獨立於政治之外的一個維度，乃至與政治相抗衡，如余英時所說：

> 中國的超越世界沒有走上外在化、具體化、形式化的途徑，因此中國沒有「上帝之城」，也沒有普遍性的教會。六朝隋唐時代佛道兩教的寺廟絕不能與西方中古教會的權威和功能相提並論。

對此，學者張榮明指出，與西方基督教與世俗王權並列乃至凌駕於王權之上不同，中土的道教和佛教在興起的過程中迅速演變成為依附於王權並甘心為王權所用的「建制宗教」或「政治宗教」，也就是馬克思所說的「鴉片宗教」。這種轉變是必然的：在東方世界，一個國家只能容納一種形態的政治宗教，它是國家管理者控制民眾的工具，充當國教或準國教。當作為異端的另一種政治宗教出現後，或努力替代官方原有

的政治宗教，使自己成為正統；或被官方消滅，最終同「亂臣賊子」一同敗陣；或進行自身改造，使其由異端政治宗教轉變為民間宗教，成為國家宗教或官方宗教的附屬物，成為歸順的奴僕。中國本土的道教與從印度傳入的佛教，作出了第三種選擇。

隨著佛、道之興，晉朝政府「始置僧司」。南北朝各國均設置有專門的宗教管理機構。從南北朝到北宋，歷代王朝或利用佛、道，或排抑佛、道，或刻意製造佛、道之矛盾以分而治之，統治手腕花樣繁多。宋代以後，佛、道地位下降，朝廷的控制日益嚴密，建立起由上而下的監控機構，制定「度牒」制度，規定每一個郡縣僧侶和道士的數額，由官府發給文書作為合法身分的證件。僧官制度和度牒制度的確立，使道教和佛教的生存和發展牢牢掌控在國家手中，「出家人」成了另一種「編戶齊民」，成了世俗政權統治下的馴民。

明清兩代，道教和佛教進一步被建制化。明朝時，禮部設有祠祭清吏司，負責祀典及天文、國恤廟諱諸事，同時兼管僧、道徒眾，轄制僧錄司和道錄司。祠祭司郎中為正五品，僧錄司和道錄司主管為六品，其官職皆由「精通經典，戒行端正」的僧、道人士擔任。就此機構而言，似乎是以僧治僧、以道治道。但實際上，僧錄司和道錄司並無實權，要聽命於祠祭清吏司和禮部，甚至受皇帝直接控制（如果皇帝對此一領域有特別興趣）。在地方上，府設僧綱司和道紀司，州設僧正司和道正司，縣設僧會司和道會司。朝廷主導了僧道的等級化，將僧人分禪、講、教三等，將道士分全真、正一兩等。如此促使僧、道執事官僚化，有瓦解佛道宗教精神的作用。共產黨政權設置民族宗教事務委員會、宗教事務管理局，以及官方五大宗教協會，就是受明王朝及蘇聯的制度之啟發。

早年當過和尚的明太祖朱元璋，從和尚蛻變為造反者（他身邊的策士很多都有道士或僧侶身分），進而奪取天下。他深知宗教團體對政權具有威脅性。洪武二十四年（一三九一年），朱元璋下令清整佛、道二教，規定每三年國家下發一次度牒。度牒的數額有嚴格限制。當時規定每個府、州、縣只能保留規模較大的寺院、道觀各一所，府最多四十人，州最多三十人，縣最多二十人。同時規定，男子必須四十歲以上、女子必須五十歲以上，方有出家資格。此時，佛教和道教完全成了專制政府的掌中之物。

由此，儒、法、道、佛四教合流，合力打造出一道牢不可破的東方

專制主義鐵幕。

◎道家與道教：從厚黑學到煉丹術

道家或道教的始祖為李耳（老子）。後世之道教門徒將其神話，稱之為「太上混元老君、梵形神寶玄真降生道德天尊」，通稱「太上老君」或「道德天尊」。唐代皇室，以老子李耳為同姓（其實李淵為突厥人，與李耳並無淵源），崇奉太上老君，累加尊號。唐高宗尊太上老君為「太上玄元皇帝」，唐玄宗三上尊號，稱「大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝」，立道教為國教。宋朝帝室趙氏雖無法祖述老子，宋朝的皇帝卻癡迷道教，宋真宗於大中祥符六年（一〇一三年）加號老子為「太上老君混元上德皇帝」。明成祖朱棣崇尚老子為其化身真武大帝，大修武當，有「北修故宮，南修武當」之稱。孔丘受朝廷之冊封，最高稱號為「素王」；李耳則成為皇帝，地位高過孔丘。但歷代王朝的科舉考試，均以儒家經典為考試內容，排斥老莊之著作，儒家著作為經書，道家著作則為次一等的子書，所以儒家的地位實際上高於道家。

先秦諸子中，李耳是較多討論形而上議題的思想家，但他對現實政治有強烈興趣。與李耳相比，莊周更具自由主義和個人主義色彩，更不易為建制宗教和建制學術所吸納。台灣學者陳鼓應推崇道家尤其是莊周思想中發掘自由的成分，甚至認為道家思想才是中華文化的主流。

《道德經》論述修身、治國、用兵、養生之道，是早期中國哲學史上罕見的一部關於宇宙本體論的思辯書卷，被尊為「內聖外王」必學之書，以及「萬經之王」。弔詭的是，《道德經》的許多段落，呈現前後截然相反的氣質：前半段討論天上的神蹟，後半段回歸地下的人倫；前半段的作者如祭司，後半段的作者如酷吏；前半段之風格如羚羊掛角、無跡可尋，後半段之語氣則殺機四伏、陰森慘刻。

李耳及道家思想具有鮮明的反智論色彩。余英時指出：「老子『講無為而無不為』，事實上他的重點卻在『無不為』，不過托之於『無為』的外貌而已。故道家的反智論影響及於政治，必須以老子為始作俑者。」李耳公開主張「愚民」，他深切地了解，人民一旦有了充分的知識就沒有辦法控制了。李耳的「聖人」（李耳理想中的統治者）要人民「實其腹」、「強其骨」，這是很聰明的，因為肚子填不飽必將鋌而走險，體格不健康則不能去打仗或勞動。但「聖人」絕不許人民有自由思

想（「虛其心」）和堅定意志（「弱其志」），因為若有了這兩樣精神武器，人民便不會輕易奉行「聖人」訂下的政策。余英時指出：

> 《老子》書中的政治思想基本上是屬於反智的陣營；而這種反智成分的具體表現便是權謀化。

司馬遷將李耳與韓非並列（所謂「老子與韓非同傳」），並不是沒有理由的。李耳是比法家更早的帝王術、厚黑學的發明者，老子的思想是政治場域的「孫子兵法」，揭示了專制者統治民眾的祕訣，被專制者所利用，也被專制者所忌諱。[8]

對老子有深入研究的西方傳教士瓦斯特指出，老子的哲學是一種倫理的或更準確地說是一種「政治—倫理」體系，散發著專制主義氣息。老子蔑視每個社會成員的個性，阻礙機械工藝的發展，誇大王權的重要。中國社會對個人自由的限制力量如此之大，以至於到了十九世紀，這種情況依然如故，這與老子的影響不無關係。

道家的部分思想成為道教的淵源。歷史學者李零認為，秦漢以後的中國本土文化分出兩大系統，即儒家文化和道教文化。儒家文化以保存和闡揚詩書禮樂為職任，還雜糅進刑名法術，與上層政治緊密結合；道教文化是以數術方技之學為知識體系，陰陽家和道家為哲學表達，民間信仰為社會基礎，結合三者而形成，在民間有莫大勢力，甚至滲入宮廷政治。

道教分上層和下層兩部分。在上層，道教術士行走宮廷，較少提供治國方略，更多向皇帝貢獻丹藥、幻術、風水堪輿。在下層，道教徒組織起深深嵌入村社生活的祕密社團。

東漢末年，天下大亂，民間出現由老子學說衍生的太平道、五斗米道等祕密組織和武裝團體，其他農民起義集團多多少少亦具有道教成分。張陵在巴蜀鶴鳴山創立五斗米道，奉老子為教主。曹操意識到社會宗教運動的巨大力量，將各地有名的方術之士（具有「特異功能」之人士）招攬在身邊，既有控制，又有利用，一石二鳥。曹操對深懷醫療絕技的華佗下毒手，正是他內心深處的政治戒心在作怪（中國古代的醫學大都與道教有關）。

在政權的警惕和壓力之下，道教在魏晉南北朝時期發生了兩次自我改造和轉型。第一次是兩晉，代表人物是著有《抱朴子》的葛洪。葛洪

認為，道教應當由反政府的宗教變為服務政府的宗教。他反對張角等「招集奸黨，稱合作亂」，強調道教主要追求的是「內修外煉」，開創道教之丹鼎派。他設立諸多道教規條，從儒家引入禮教規則，「欲求仙者，要當以忠孝和順、仁信為本」，「道者儒之本也，儒者道之末也」。他宣揚宿命主義，要信徒聽天由命、甘當順民。

第二次重要的改造發生在北魏。葛洪的影響主要在江南，寇謙之則擔當改造北方道教的任務。寇謙之以天師自居，又竭力去除天師教中的反政府特徵，將其納入官方政治軌道。他將自己說成是統轄方圓萬里領域的教主，又肩負著輔佐北魏君主的使命。魏太武帝以寇謙之為國師，在其推動下，道教在北魏大盛。北魏後來的皇帝，即便個人信奉佛教，即位時都要到道壇舉行受符籙的儀式。

此後，道教向方術一邊倒，美國傳教士明恩溥（Arthur H. Smith）指出，「道教，至後世而變為一種魔術，而大借佛教以補其不足」。方術包括星象、占卜、圓夢及煉丹等，尤以煉丹為歷代帝王所崇尚。楊啟樵在《明清皇室與方術》一書中指出，唐代君主死於煉丹者數人，賢明如唐太宗者亦不免於其誘惑。明代出現方士輩因受帝王寵幸而干涉政治，擾亂國事，以嘉靖一朝尤為顯著，其歷屆內閣首輔之任免，竟取決於能否撰寫道教青詞。

嘉靖帝朱厚熜體弱多病，欲卻疾延年，羽士之煉丹、幻術正好投其所好，因此深信之，其遺詔中稍有反省：「只緣多病，過求長生，遂致奸人乘機誑亂。」嘉靖癡迷的方士，多來自湖北、江西、山西等地，反倒疏遠京師第一大觀白雲觀。因為白雲觀中皆全真教黃冠，作為道教北方分支的全真教重內心之修養，不講究長生之法。全真教「勤作儉食，士農工商因而器之」，卻不受皇帝喜歡。[9]嘉靖之奉道教，是重其祕術。其後，由長生之術轉向祕戲之術，更等而下之。嘉靖外表肅穆而內心荒淫，希望憑藉丹藥、祕術提升性功能，方術之輩每獻房中邪術而得寵幸。

朱厚熜長期服用道士為其煉制的「紅鉛」和「煉秋石」。所謂「紅鉛」，《本草綱目》載，即為婦人月經經血煉製的丹藥。《五雜組》載，取十三、四歲女童美麗端正者之經血，七度曬乾，合乳粉、辰砂、乳香、秋石等藥為末。《野獲編外補》載，嘉靖中葉，「帝命京師內外選女八至十四歲者三百人入宮」，此後，「又選十歲以下者一百六十人」，「蓋從陶仲文言，供煉藥用也」。所謂「煉秋石」，《本草綱

目》載，即以童男或童女溺加石膏練成，因提煉必在秋日，故名煉秋石。《五雜組》評論說：「倚賴於腥臊穢濁之物，以為奪命返魂之至寶，亦已愚矣。」為嘉靖煉此丹藥的顧可學官至太子太保、禮部尚書。帝制的衰敗、皇帝的墮落及道教的沉淪，由此可見一斑。

道教向方術、煉丹、風水等領域發展，是因為道家對長生的重視、對生命的眷念。道士相信法術，喜好煉丹以求長生，喜好冶金以求財富。然而，這些迷信並沒有逼出西方以數學為基礎、以實驗為指引的自然科學。道家天人合一的神祕主義更無法提供一個改造現世的政治哲學。道家的神祕主義不可避免地走入玄思一途，無法以行動來改變世界。

韋伯指出，道家和儒家對「罪惡」的概念都缺乏深刻認識。道家相信人性本善，無條件地肯定現世；儒家則本著樂觀的理性主義，相信經由人文教育與道德涵養，人性終可趨於完美。因此，中國人心理上「救贖」的觀念相當薄弱。中國人的心靈很難想像超越性的神祇，道教的諸神仍具濃厚的人間趣味──其身上的弱點比希臘諸神更突出，以致「凡」、「聖」之間的區別，無法涇渭分明。

總而言之，在代表中華思想的儒家和道家之中，無法找出一個「阿基米德」（Archimedes）的立足點，用以轉化世界。所以，在中國，傳統的意義秩序從未遭到根本性的懷疑。

◎中土佛教：沙門豈能不敬王者？

歷史學家陳寅恪說過：「自晉至今，言中國之思想，可以儒釋道三教代表之。此雖通俗之談，然稽之舊史之事實，驗以今世之人情，則三教之說，要為不易之論。」作為外來宗教，佛教居然能與中國本土的儒、道三分天下，不能不說是一件奇事。尼德蘭漢學家許理和（Erik Zürcher）甚至用「佛教征服中國」來形容佛教的傳入，但與其說是「佛教征服中國」，不如說是「中國征服佛教」──由「士大夫佛教」、「王室佛教」和「庶民佛教」共同構成的「中國佛教亞文化」成為儒家思想有力的補充。印度的「四大」與中國的陰陽五行說並行不悖，佛教多元化的有情世間、國土世間與中國以地球為中心的世界觀亦相安無事，「這標誌著中國的前科學明顯開始一分為二」。

佛教究竟是哪一年進入中國以及以什麼方式進入中國，恐怕永遠都

是一個歷史之謎。據文獻記載，卒於西元前六年的劉向，就已說他讀過佛經。東漢初年，帝王之家信佛已有正史記載。漢明帝在永平八年（西元六十五年）派遣蔡愔等人往西域求佛法。永平十年，蔡愔偕僧人迦葉摩騰和竺法蘭以白馬載經像返國，漢明帝建白馬寺並譯四十二章經。

佛教在東亞廣泛傳播是在漢末分裂和戰亂期間，政治災難為接納新的觀念準備了接口。《後漢書．董卓傳》載，「人相食啖，白骨委積，臭穢滿路」、「長安城空四十餘日，強者四散，羸者相食，二三年間，關中無復人跡」。朝聞道，夕死可矣，但道在何處？儒教日趨式微，其安全和穩定的前提並未實現，對儒生優越性的信仰已灰飛煙滅，士大夫失其制約，導致行為的放蕩與精神的空虛。道教和玄學興起，在一定程度上彌補儒教之不足，它們雖有一定的鎮定作用，卻無法提供終極性的安慰。而且，魏晉南北朝道教好煉丹，特別追求「外煉」，《世說新語》中有很多這樣的故事，非富貴之家沒有能力「外煉」，那時的道教具有濃厚的貴族宗教色彩，影響了其在下層民眾中的傳播。儒、道之缺陷，為佛教的傳播留下巨大空間。

佛教在中國興起有兩個有利條件。一是帝王崇信；二是外來僧人多能投合本土的風尚，一開始就被視為神仙方術之一種。兩漢之際，由符命、圖讖所製造出的整個學術氛圍，極有利外來宗教之傳入。換言之，佛教本身的教義並不與儒家發生劇烈衝突，佛教在中國傳播的過程中不斷吸收中國傳統思想和道德倫理。

中國歷史上信奉乃至癡迷佛教的帝王的代表，為南北朝時的梁武帝蕭衍。梁本為南朝強國，卻因為梁武帝佞佛而險些亡國。天監三年，梁武帝下了一道驚世駭俗的詔令《舍事李老道法詔》，明確宣布「老教為邪、佛教為正」，將在江南傳承已久的道教斥為邪派，尊佛教為正統。梁武帝本人四次捨身出家，為中國帝王佞佛之最。

梁武帝成年後方接觸佛教，在其《述三教詩》中說：「少時學周禮，弱冠窮六經。中復觀道書，有名與無名。晚年開釋卷，猶月映眾星。」儒教是入世哲學，是統治方略，對死後世界沒有做出解釋。道家推崇修真羽化，看起來是美好的希望，本質上仍是延長人的現世，對來世沒有幫助。佛教以其獨特的理論體系，對現世、來世的哲學關係作出奧妙解讀，並構建出往生的美妙希冀，這對梁武帝是非常解渴的。同時，梁武帝對文治武功卓絕且大力推廣佛教的印度阿育王極為推崇，專門組織人力翻譯《阿育王經》。在梁武帝看來，阿育王既是統治孔雀帝

國的強大人王，又是推廣佛法的人間佛聖，兩重人格合二為一，是所有中國皇帝沒有達到的境界。

梁武帝傾力資助佛教導致國庫空虛，郭祖深形容：「都下佛寺五百餘所，窮極宏麗。僧尼十餘萬，資產豐沃。」佞佛政策間接引發侯景之亂。叛軍攻占建康，梁武帝被軟禁在深宮中，憂憤成疾，口苦乾渴，索蜂蜜水，未得實現，絕食而亡。佛教並未幫助其實現良治。

當隋唐兩代的皇帝為新一輪的統一帝國著力嘗試之際，佛教的黃金時代開始了。這些皇帝甚至準備接受佛教為國教，並且將之用作帝國的文化和宗教的整合力量。

唐代中期，隨著帝國國力的強盛，出現遍設於帝國四方的寺廟。寺院之間存在一種等級制，寺院甘願臣服於帝國當局，甚至會因為帝王及高官顯貴的個人人格而變動不已。

朝廷對佛教的態度也屢屢發生波動。中國歷史上出現過「三武一宗法難」。「三武」指北魏太武帝、北周武帝、唐武宗；「一宗」指後周世宗。

此四位皇帝敵視並打擊佛教，並非佛教教義危及政權統治，而是佛教僧眾及寺廟體系迅速膨脹造成財政問題。佛教僧侶人數眾多，為不事生產、不納稅的「出家人」，占據大量土地，消耗大量資源，讓朝廷的財政汲取能力受到削弱，朝廷遂出手打壓佛教的發展，如艾森斯塔特所說：「在中國頻繁發生的宗教迫害通常首先是一種政治現象，卻很少是文化—精神現象。在中國，當國家或統治階層內部的權力群體對於其他群體累積起來的政治勢力與經濟勢力的憂慮有所增長，而這些群體又碰巧隸屬於一定的宗教派別之時，通常才會發生宗教迫害與宗教偏執。」

此前，佛教內部曾就佛教與世俗政權的關係有過一場爭論。法果和道安等僧人認為，佛教徒應當向世俗皇帝行臣禮，即「敬王者」；慧遠則認為，佛教徒既已出家，就不是世俗臣民，不應向皇帝行臣禮，為此，他寫了《沙門不敬王者論》。然而，佛教在中土的發展趨勢，乃是一邊倒向「沙門豈能不敬王者」。艾森斯塔特認為，佛教未能在政權之外形成的一套相對獨立的組織系統：

> 在中國，不存在有組織的教會。唐朝的佛教寺院密切地接近於中央教會系統，但佛教寺院仍然與歐洲的天主教會毫無共同之處。沒有一種中國宗教曾變成恰當地組織起來的自治單位，

教會或教區的概念對於中國人的頭腦是陌生的。

佛教花了一千年時間完成在中國的本土化，它動用幾乎所有的文化藝術手段，包括美侖美奐的敦煌壁畫、石刻造像、寺廟建築，甚至家喻戶曉的通俗小說《西遊記》。佛教成為中國信徒人數最多、影響中國人思維方式最深的外來宗教，在此意義上，佛教是成功的。正像基督教擁有了西方一樣，佛教傳遍了東方。

中國為佛教的發展做出的巨大貢獻超過除了印度之外任何一個國家—或許近代以來被日本所超過。佛教為什麼能做到這一點，是值得深思的問題。儒生們認為，這是平民百姓對新奇事物的喜好和芸芸眾生追隨某個精神領袖的傾向。早在十九世紀就對中國佛教的歷史和發展做過深入研究的西方漢學家艾約瑟寫道：「印度的佛教徒悄悄地來到中國人中間，教導中國人尊崇他們華而不實的宗教儀規和他們平靜、慈愛、思想豐富的神學。他們還向中國人傳播靈魂單獨存在、靈魂移居到動物體內的佛教教義。他們用遙遠世界的如燦爛畫卷般的美景滿足了中國人的想像，那裡處處充滿了陽光，居住著佛祖和天使，寶石、黃金把那裡裝飾得富麗堂皇。他們就是用這種方法引誘中國人對佛教頂禮膜拜的。」艾約瑟進而認為，有助於佛教傳播的各種因素值得西方的宗教史學者們和傳教士們仔細研究並從中吸取有益的經驗。

余英時指出，作為一個極端出世型的宗教最後竟能和一個人間性的文化傳統打成一片，其間自不免要經過一個長期的複雜的轉化過程，不但中華文化本身必然因新成分的摻入而發生變化，佛教教義也不能不有相當基本的變化以求得在新環境中的成長與發展。在中國化的過程中，佛教失落了原始佛教中的一些核心教義和寶貴品質，如捨身飼虎，如怒目金剛，對正義的堅持和勇氣。這是一個漫長的中國化的過程，「道教也，佛教也，斯互相補互相攻，而其變更頗多」。佛教與道教一樣，逐漸成為中國人特有的「多神教、萬有教和無神論」信仰的一部分。

佛教中土化的重要標誌是禪宗的產生。走內在超越之路的惠能的新禪宗是中國佛教史上的一場革命運動，卻與西方的宗教改革大不相同。余英時指出，西方中古的基督教不但通過統一的羅馬教廷控制西方人全部精神生活，而且它與西方的俗世生活包括政治、經濟、風俗的關係也發展到無孔不入的境地。所以，宗教改革一旦爆發便立刻風起雲湧，撼動整個西方基督教世界。新教領袖路德、喀爾文等人必須在教義中全面

地對基督教與俗世相關的各種問題提出明確解答。舉凡國家、家庭、經濟、法律、個人道德、社會組織等問題，路德與喀爾文無不分別從他們所持的宗教或神學觀點發表大量論述。非如此，他們的教派無法取得社會上有力團體和一般教民的了解和支持。從這一方面看，佛教在中華傳統社會中所扮演的角色遠不能和西方的基督教相提並論。而且，禪宗只是佛教的一個分支，禪宗革命實際上是靜悄悄地發生在宗教世界的一個角落之上，並沒有立即撼動整個俗世社會。

另外，作為佛教分支之一的藏傳佛教（喇嘛教），在西藏維持了上千年政教合一的神權統治。在清帝國時代，藏傳佛教因為在藏區和蒙古影響巨大，深受滿族統治者重視，乃至具有準國教地位。一九五九年，共產黨軍隊入侵西藏，藏傳佛教最高精神領袖十四世達賴喇嘛率領數十萬藏人流亡至印度，卻意想不到地將這一與世隔絕的神祕宗教帶向全球化。達賴喇嘛從小接受佛教教育及西式教育，推動在印度達蘭薩拉的流亡社區和流亡政府走向民主化，但藏傳佛教能否完成現代轉化仍是未定之數——達賴喇嘛本人的轉世制度如何延續即懸而未決。

中國的佛教與現實政治同構，失去了對現實的隔離度及批判性，甚至在一定程度上幫助專制政權完成對民眾的洗腦和奴化。在共產黨統治下，出現拼命斂財的少林寺方丈釋永信和性侵成癮的中國佛教協會會長釋學誠，亦不足為怪。而台灣的新興佛教勢力多半受國民黨的扶持。或許，今天華語圈的佛教需要完成一場比昔日的禪宗革命更為深遠的變革。

第四節　皇帝：奉天承運，一人獨裁

秦始皇自稱皇帝之後，皇帝制度成為專制政治的核心。此後，不同王朝的皇帝，都打上秦始皇之烙印，制度戕害人性，人性之惡又加劇制度之惡，皇帝必然是暴君。徐復觀認為：

> 秦朝的政體，秦政（嬴政）的性格，已經客觀化而成為專制政治制度，於是秦政個人的性格，也即是專制政治制度自身的性格。

皇帝一人獨裁的前提是「奉天承運」，即皇權有其神聖來源，這就需要為皇帝制度建立一套宗教化的闡釋系統。這套系統成為中國政治哲學的核心部分。

辛亥革命結束了兩千年帝制。太和殿龍椅上沒有皇帝，皇帝卻在其他地方層出不窮。袁世凱、張作霖、孫文、蔣介石、毛澤東、鄧小平、江澤民、習近平……這些不同背景的政治強人，其人生最高理想是當皇帝，很多人無皇帝之名而有皇帝之實。

若以「奉天承運、一人獨裁」的「秦漢制度」觀照中共政權，中共的本質不是馬列主義，而是帝制繼承者。毛澤東在《沁園春．雪》中自比歷代帝王，「惜秦皇漢武，略輸文采；唐宗宋祖，稍遜風騷。一代天驕，成吉思汗，只識彎弓射大雕。俱往矣，數風流人物，還看今朝」。毛澤東公開表示欣賞秦始皇和朱元璋這兩個中國歷史上名聲不佳的暴君。

國共內戰末期，左派歷史學家吳晗寫《朱元璋傳》影射蔣介石，以為借此可獲毛之青睞，未料到毛並不欣賞此書。在毛心目中，蔣介石至多是被朱元璋消滅的陳友諒、張士誠之流，毛才是青出於藍而勝於藍的「當代朱元璋」。中共建政後，毛接見吳晗，命令其改寫此書，給予朱元璋正面評價。已貴為北京市副市長的吳晗賣力修改此書，始終不能讓毛滿意。文革前夕，吳晗再度奉旨寫作新編歷史劇《海瑞罷官》，歌頌敢於進諫皇帝的清官海瑞，不幸成為毛發動文革的標靶，慘遭批鬥，慘死獄中。吳晗一輩子都未能摸清毛內心深處濃得化不開的帝王情結。

王陽明說，破山中盜易，破心中賊難；同樣，取消名義上的帝制易，剷除每個中國人內心深處的皇帝情結和皇帝崇拜難。迄今為止，中國兩千年不變的政體就是皇帝一人獨裁、定於一尊、一字千金、句句真理；迄今為止，中國兩千年不變的國教既非儒家，亦非佛教或道教，而是「皇帝教」。

◎君主的穹廬性名號：皇帝、天子、君父與聖王

中國君主專制源遠流長，逐漸形成一整套與之相適應的政治身分稱謂系統。君主的若干獨占性稱謂，字眼最為尊榮，如同穹廬般籠罩天下，壓迫每一個人。佛教中有四面佛，「皇帝教」中的皇帝也有四個面相。四個面相彼此相關，又各有獨立性，形成某種奇特張力。比如，皇

室有六璽制度，皇帝有三璽，天子有三璽，各有不同用途和象徵意義，以此形成古代王權的二重性。

君王的第一個面相是皇帝。

皇帝之稱呼是秦始皇的發明。秦統一天下後，廷尉李斯等上書說：「我們恭謹地跟博士們商議說：『古代有天皇、有地皇、有泰皇，泰皇最尊貴。』我們冒死罪獻上尊號，王稱為『泰皇』。發教令稱為『制書』，下命令稱為『詔書』，天子自稱為『朕』。」嬴政說：「去掉『泰』字，留下『皇』字，採用上古『帝』的位號，稱為『皇帝』。」從此，嬴政稱秦始皇。「皇帝」成為後世歷代君主的稱呼。

漢承秦制，且更制度化和系統化。「漢天子正號曰皇帝，自稱曰朕，臣民稱之曰陛下，其言曰制詔，史官記事曰上。車馬衣服器械百物曰乘輿，所在曰行在，所居曰禁中，後曰省中，印曰璽。所至曰幸，所進曰御。」就連皇帝之死也有一大批諱辭，如大行、晏駕、崩殂等，死後還有謚號。

皇帝的稱謂結構和組織著秦漢以來政治模式，對帝王本人和臣民的精神世界亦產生深遠影響。

其一，皇帝觀念使得帝王當仁不讓地一人獨裁；其二，皇帝觀念在儒生和民眾中形成自願為奴的臣民心態；其三，「君為政本」，即皇帝是政體的核心，成為古代政治學說的基礎，在中國政治思想史上，無君論者屈指可數，諸子百家爭論的不是君王權力是否具有合法性，而是君王如何行使其絕對權力；其四，皇帝觀念主導中國古代的宇宙觀、認識論，如「天人合一」首先是「天王合一」。總之，皇帝稱謂集合中國傳統政治文化的各種要素，凝集著中國人的政治信仰和政治價值。

君王的第二個面相是天子。

君王稱天子始於西周。周成王以後，王自命「天子」、「天君」、「天子元子」，所謂「天子惟君萬邦，百官承式」。周人信奉天帝，君王稱天子，「天子號天之子也」，即是賦予君王以神格，其基本內涵是：君王為天之子，受命於天，代天施治。《鹽鐵論》載：「天子以天下為家。」日本學者渡邊信一郎認為，如此可以說，在觀念上，天子以天下為一家，且其家為一種公共領域。換言之，天下雖為永恆的，但領有天下的卻是有限的個別之家。王朝命名了為個別之家所領有的天下，是為了與他家所領有的天下相區別。

以宗教意識而論，天子之稱呼顯示君權神授，「天子至尊也，神精

與天帝通，血氣含五帝精」。以宗法意識而論，天與天子是父子關係，天子因而成為萬民的父母，「天子父母事大，而子孫蓄萬民」，這在觀念上使社會乃至宗法秩序獲得更完整的形態，強化了君主的宗法地位。以政治意識而論，君主代天行事，君命即天命，無須獲得民眾之授權，也不受民意和法律的約束。

為了配合天子的稱謂，增加其神祕性，又有「真龍天子」之稱，將帝王視為龍的化身。龍這種現實中不存在的奇特動物出現在中國歷史中。「九」為陽數之最且為龍的象形，「五」是天位且居中處吉。帝王皆神龍之體，王位稱「九五之尊」。龍的形象被君王所壟斷，成為皇室標誌，成為至高無上的權力圖騰。

日本學者尾形勇認為，天子與皇帝兩種稱號的使用，是基於立體關係的「上下之別」和平面情況的「領域區分」。所謂「上下之別」，正如《白虎通．號篇》所載：「或稱呼天子，或稱帝王何？以為接上者稱天子者，明以爵事天也。接下稱帝者，明位號天下至尊之稱，以號令臣下也。」可見，有對上稱「天子」，對下稱「皇帝（帝王）」的區別。根據這個標準，就能「以天子之璽，事天地鬼神」。所謂「領域區分」，則是指「今漢，在蠻夷稱天子，在王侯稱皇帝」、「天子以行璽，策拜外國事」，也就是說，天子的稱號適用於同「外國」、「藩國」這些領域相關的諸事（外交）上。

君王的第三個面相是君父。

在《春秋》、《國語》中，君父是使用頻率最高的君主稱謂。漢以後，儒家思想長期占據統治地位，君父以及與之對應的子民的觀念成為專制政治理論的基礎之一，進而成為社會普遍共識。

既然君主是君父，君父就以天下為家，「國君一體」、「天下一家」。秦漢帝國的建立，使得天下成為「一家」。以「天下一家」的詞句表述天下合併統一的事實，當時國家在總體上確實被理解為一個「家」。「天下一家」完成了一種新的「秩序構造」，就是說，「天下一家」一語的意義是，在全部「私家」被廢棄的場域，「天下」的「一家」才得以成立。只有在「君臣」關係為媒介而實現的「無家」的基礎上，以「君」和「臣」為成員而建立起來的新「家」才是「天下一家」。

有了至高無上的君父，儒家之「王道三綱」得以最終定型：君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱。依據此理論，為子為臣，惟忠惟孝，「夫臣

之事君，猶子之事父，欲全臣之恩，一統尊君」。日本學者尾形勇將此種關係歸納為三點：首先，「君臣」和「父子」兩種秩序，各自場域不同，都處於皇帝統治體制之下。其次，以「父子」關係為軸心的「家」，被理解為與「國」、「官」、「朝廷」相對置而存在。倡導「孝」的世界，被限定在「家」的範圍內。第三，在兩種秩序相對抗或互相競爭時，「君臣」優先於「父子」。當忠孝不能兩全時，就選擇盡忠。基於宗法倫理的君父與臣子規範，亦即「君臣大義」，是中國古代分量最重的一具精神枷鎖。

君王的第四個面相是聖王。

聖的本義是睿智聰明。《說文》：「聖，通也。」意思是察萬物則無所不通，興事功則無所不能，所謂「於事無不通謂之聖」。先秦諸子討論理想化的先王，皆稱之為聖王。聖王的觀念，使得聖與王一體，君與道統一。《史記》載，秦人稱秦始皇「大聖作治，建定法度，顯著綱紀」。暴君也是聖王，可見道德的評價標準是游移不定的。

聖化的極致是神化。聖人「窮神知化」，即為超人。在實踐中完成聖化與神化結合的是秦始皇，在理論上完成兩者結合的是董仲舒。台灣學者吳文璋指出，董仲舒在儒家體系中承上啟下的地位，如同韓非在法家體系中承上啟下的地位。國君的神話，荀況已開其端，由人本的思想到把君王聖化及神化，是儒家的一個跳躍式發展，董仲舒是關鍵人物。董仲舒說：「君人者，國之本也，夫為國，其化莫大於崇本，崇本者君化若神。」董仲舒將儒家法家化和神祕化，如此儒家更能與君權如影隨形。

皇帝、天子、君父與聖王四個面相，共同塑造了專制王權。其當代版本是毛澤東的「四個偉大」──「四個偉大」作為一句口號，最完整的表達為：「偉大的導師、偉大的領袖、偉大的統帥、偉大的舵手毛主席萬歲！萬歲！萬萬歲！」四個「偉大」與三個「萬歲」連接得流暢完美。自其面世後，立刻顯示其權威性，一個字、一個標點符號都不能改，四個「偉大」的前後次序也不能顛倒。毛由此成為千古一帝。

◎「皇帝教」對空間和時間的壟斷

既然是「皇帝教」，當然離不開一系列宗教儀式，這些宗教儀式雜糅儒家、佛教、道教及各種民間宗教之特色，形成皇帝所壟斷、所獨占

的典章、禮儀。這是中國的王權迥異於西方基督教國家的王權的重要特徵。在西方基督教君主國，君王有各式各樣禮儀和排場，但就宗教性而言，王室禮儀必須服從於基督教傳統，不可能獨立在基督教傳統之外另搞一套。而「皇帝教」的典章、禮儀、空間、時間等，凌駕於所有宗教之上，儼然是一種「超宗教」。

打造「皇帝教」第一步，是炮製皇帝的「出生神話」。有學者整理出有關皇帝出生神話的各種模式，包括秉氣型、生理超凡型、托夢型、龍子龍孫型、神人型、赤光感應型、托佛型等。其中，漢高祖劉邦的出生神話是龍子龍孫型。兩漢之際讖緯之風盛行，劉邦與龍的神話很快出現並進入緯書。《河圖》載：「帝劉季（劉邦，字季）口角戴勝，斗胸，龜背，龍股，長七尺八寸。」《合誠圖》稱：「赤帝（劉邦）體為朱鳥，其表龍顏，多黑子。」《詩含神霧》說：「赤龍感女媼，劉季興。」

基於天地人「三才」思想，皇帝被視為人才的代表，致力於達成天地人三才之和諧。祭祀是達成和諧的手段之一，由此以皇帝居住的都城為中心的祭祀體系逐漸形成。其中，最重要的皇家祭祀，是以祭天為中心的及各類祭祀，包括祭地的地壇、祭日的日壇、祭月的月壇、祭農神的先農壇、祭社稷的社稷壇以及祖廟和皇陵等。

以祭天地的場地和儀式而論，圜丘的祭天禮儀以及方丘的祭地禮儀，是祭祀天地本身與宇宙全體的禮儀。天子通過這一祭祀來明確王權的正統性，同時通過祝祭陰陽、五行的政體運行，而將全世界據為己有。

皇帝對祭祀權的獨占，是對其統治合法性的確定。渡邊信一郎認為，儘管皇帝權力只是個別的存在，卻主張其權力的普遍性，正是緣於其為天所委任的、對於作為普遍政治社會的天下與生民的統治權力。為了實現作為普遍性存在的自我，皇帝權力必須以可見的形式不斷實證其對於天的影響與回應，這正是其權力根源之所在。這就是祭天禮儀，以此為中心構成禮制上層建築。祭祀確立「天命」之所在，根絕「皇帝輪流做，今日到我家」的篡位者的野心：

> 天下的絕對公共性原理（「天下乃天子之天下」），或者是自天授予有地者、賢人的委任統治原理（「天下為公」），與血統原理（即認為「天下乃高祖（太祖、太宗）之天下」，是

憑借實力取勝得來的，應該由私人家族繼承）之間有明顯的矛盾。這一矛盾，在南郊祭天禮儀舉行之際，通過以王朝創業者（高祖、太祖等）配祀於主神皇天上帝（即天），至少在意識形態上得到揚棄。

如東漢光武帝劉秀，其王朝是用刀槍劍戟打下來的，他卻宣稱是上天神靈授予的，在祭天的禱文中宣稱：「皇天上帝，后土神祇，眷顧降命，屬秀黎元，為民父母。」如此，打天下之後才能穩穩地坐天下。

祭天等郊祭是經常性的、固定日期的祭祀，皇帝還有其他不定期的祭典，如封禪。所謂封禪，「封」特指在泰山頂上建築的壇，目的是為了接近眾神所居的上天，便於向上天稟告；「禪」是在泰山下的特定地方「除地」，以祭祀地神。封禪的前提條件是功成治定，出現太平盛世，也包括新王朝建立，「易姓而王，致太平」。秦始皇是封禪第一人，摒棄儒生提出的繁文縟節，製作並埋藏記錄其功德的石碑。漢武帝是第二位封禪的皇帝，將封禪制度化，「五年一修封」。文人司馬相如吹捧說，「大漢之德，逢湧原泉」、「名山顯位，望君之來」。

「皇帝教」的另一要素是祥瑞災異說，日月星相，自然災害等，皆納入其中。這是源自董仲舒天人感應之理論，天人感應的第一個環節是「天王感應」。上天將治世的責任交給皇帝，仍對人間事務高度關切。若皇帝治理得好，就降下祥瑞；若皇帝治理得不好，就降下災異。如東漢建武二十二年（西元四六年）九月戊申，「地震裂」，光武帝下詔曰：「日者地震，南陽尤甚。夫地者，靜而不動者也。而今震裂，咎在君上。鬼神不順無德，災殃將及吏人，朕甚懼焉。」又如，梁武帝因天象稱「熒惑入南斗，天子下殿走」，就赤腳下殿以應天象。之後傳來北魏孝武帝西奔的消息，得知此事後武帝羞慚地說道：「綁著辮子的胡虜也應天象嗎？」（由於天象應於北魏，意味天意認為北魏孝武帝才是正統天子）。[10]

最後，「皇帝教」還需要建構「神聖空間」，特別是宮廷、園囿及政府辦公場所。作為明清兩代帝都的北京成為一座充滿「神聖空間」的「帝京」乃至「準聖城」。辛亥革命終結了北京作為帝京的歷史，但帝京宮苑相對完整地保留下來。在民國初年相當長的一段時間裡，這些宮苑作為皇權的象徵，依舊刺激著人們的情感記憶。

民國政府對帝都的「神聖空間」作了「去魅」處理。比如，將若干

皇家祭祀場所和皇家園林開放為供公眾遊覽的公園，即宮苑開放運動，使宮苑的象徵意義發生顛倒，使其成為新的共和價值觀的見證。但另一方面，在實際的政治運動中，北洋政府不僅在人事上與前朝糾纏不清，還有意沿襲宮苑的政治功能。比如，在段祺瑞執政之前，中華民國中央政府（總統府）設在中南海，將南海寶月樓改為新華門，「取新中華民國之意」，又迴避原先的宮殿名稱，對挪用宮殿的辦公所在地重新命名，如頤年殿改為頤年堂，海晏堂改為居仁堂，佛照樓改為懷仁堂。命名本身強調的是空間政治性質的變化，以符合民國共和政體的價值觀念，但在實際政治運作中，這些空間又往往有意無意沿襲清朝宮苑的政治功能。如佛照樓本為慈禧太后舉行慶典、接待賓客的場所，袁世凱「仍清制，在此樓接見外賓，元旦在此受賀」。這種制度上的延續具有某種象徵意義，似乎在強調民國政府承接清朝而來的「正統」地位，顯示民國與清帝國之間若斷若離的奇特關係。

更有甚者，中華人民共和國建政之後，毛澤東拒絕古建築學家梁思成提出的在北京西郊另外興建中央機關和行政中心的建議，執意入住中南海，讓皇宮成為「社會主義的政治權力中心」，直至今日，中共之政治中樞仍在中南海。

新政權新建天安門廣場，使之由明清時期封閉的宮廷禁地發展成為世界上最大的廣場之一。但是，天安門廣場並非官方號稱的「人民廣場」，當民眾湧入廣場表達抗議的聲音時，中共立即以武力殘酷鎮壓，絕不允許其權威在此受到挑戰。學者洪長泰指出：

> 即使舊日的宮牆被拆除了，原來的地方不再被包圍了，實際空間也被大大拓寬了，但在思想空間上，天安門廣場仍然是世界上最封閉的空間之一。

毛澤東及中共對諸多代表皇權的「神聖空間」的占據，折射出中共政權仍是一個用共和國之名包裝的皇朝，毛澤東及其繼任黨魁仍是不穿黃袍的皇帝。

◎是君主獨裁，還是君主立憲：張君勱與錢穆之辯論

辛亥革命之後，帝制最堅韌的鼓吹者，不是清帝國的遺老遺少，也

不是支持袁世凱稱帝的「籌安會」諸君子，更不是導演溥儀復辟醜劇的張勳和康有為，而是文質彬彬的儒者錢穆。錢穆的弟子余英時說，「錢先生有明確的價值取向━他信奉儒家的價值系統」，帝制就是儒家價值系統的核心部分。

然而，錢穆的思想和著述與他的現實生活是脫節的。余英時回憶五〇年代初在香港新亞書院的一個細節：「我最初在新亞，聽錢先生的課，留下一個難忘的印象。錢先生當時氣大得很，拼命地罵美國。我最記得有一次，旁邊有一條狗，他罵杜魯門，什麼總統，穿個花襯衫，夏威夷衫嘛，你看那個狗，就比杜魯門有尊嚴。這很使我吃驚，覺得太主觀，太情緒化了。杜魯門穿花襯衫有什麼罪過呢？」為了捍衛儒家道統，錢穆反美、反西方、反帝國主義的情緒激烈而持久。正是在那段時間，錢穆所得到的研究資助來自於美國亞洲基金會和雅禮協會。也許因為走投無路，才不得不接受「嗟來之食」？

錢穆的思想和著述圍繞儒家信仰展開，他是一位有宗教情懷的歷史學家。愛屋及烏，為儒家辯護，自然就引申到為皇帝、皇權以及秦漢秩序辯護。錢穆的重要作品，如《國史大綱》、《中國近三百年學術史》以及《中國政治傳統》，皆圍繞此一主題下筆━中國傳統政治絕非可僅僅以「君主專制」簡單概括，實為「一種自適國情之民主政治」。

因主導起草一九四六年的《中華民國憲法》而被譽為「中國憲法之父」的政治學者張君勱，在晚年寫了一本篇幅十五倍於錢著的《中國專制君主之評議》，對錢著作出批判。當時，張君勱寓居海外，流離窮厄，以一己之力抗衡國共兩黨，讀了錢穆的著作之後，有感而發，正如其兒子後來回憶說，「錢先生為當代史學名家，他的看法若果流行，必將影響今後國人之政治思想甚大」，故而張君勱不惜「伏案勞形，燈下作書」，與之商榷。這是一場現代思想史和政治史上被忽略的、具有指標性的辯論。

錢穆為君主制辯護的主要論據是，中國自古以來即有一套精密的政治設計，如宰相、三省及文官體制，有力地制約了君權的獨裁和擴張。錢穆指出，秦以後的政治傳統，保留君職與臣職的畫分，即君權與臣權之畫分，也可以說是王室與政府的畫分。宰相是政府領袖甚至是「副皇帝」，實際執掌行政大權。他對唐宋的中書、門下、尚書三省制讚不絕口，皇帝的詔書由三省共同完成起草、審核及覆審才算合法並生效，比之西方的三權分立更優，他舉出有大臣封還詔書乃至焚詔的例子加以證

實。

對於錢穆的論述，張君勱首先指出，錢氏錯在對史實的敘述「掩其不善而著其善」，也就是精心選擇部分史實支持其觀點，而對與之觀點對立的史實視而不見，有違史家持守真相的基本職業素養：

> 宰相、三省、文官制，皆由君主制中所流衍而出，其制度之忽彼忽此，其人之忽黜忽陟，皆由君主一人之好惡為之，不能與今日西方國家之內閣總理與文官制相提並論。……錢先生以為君主專制之名不適用於中國之君主。試考秦、漢、唐、宋歷史，自秦始皇以下逮洪憲帝制，何一而非以一人之意獨斷獨行，視天下為一家私產者乎？

張君勱列舉歷朝歷代暴政之史實後指出：「至於女后之易代，宦官之橫行，外戚之寵幸，皇子之爭奪，權臣之竊柄，藩鎮之跋扈，流寇之猖獗，皆由專制君主同根而生之花果，自秦迄於清，無代無之。吾儕生於今日，對於舊日之傳統政治，奈何戀戀不捨哉？」

對君主專制之批判，不是始於張君勱。明代之李贄有打油詩曰：「皇帝老子去偷牛，滿朝文武做小偷。」黃宗羲說過：「為天下之大害者，君一人而已矣。」顧炎武說過：「人君之於天下，不能以獨治也。」唐甄說過：「自秦以來，凡為帝王者皆賊也。」作為在日本早稻田大學和德國柏林大學受過現代學術訓練的法學家，張君勱特別注意到黃宗羲已指出歷朝歷代所行的都是「非法之法」：「其所為法者，一家之法，而非天下之法也。」

張君勱對君主專制的批判以及對錢穆的反駁，其長處在於用西方民主憲政體制來對照中國君主專制，如同照妖鏡般照得妖精纖毫畢露。他直言不諱地指出，錢穆「未登西方之堂奧」，而自己「留西較久」，故而能就中西政治之理論制度互相比較，且說明其所以優劣高下之故。

張君勱發現，傳統政治之缺失，在於君主為最高權威，為權力的根源，並無方法以範圍之，且君主之產生，復無一定之規則可尋。換言之，即缺少一部國家的基本大法，即憲法作為準則，中國的一切動亂，實根源於此。「我們今日切不要因為民族和文化的感情，對固有的傳統過於美化和理想化，而忽視或故意貶抑現代文化的進步因素。」

張君勱之著作，不僅僅是對錢穆觀點的批評，而是以其哲學之高深

造詣和對西方民主憲政之了解，來批判中國傳統政治，剖析中國傳統政治之得失。中國政治的要害在於君主專制，由於君主為權力之根源，其權力無由限制，國家並無一部成文憲法以範圍之，於是君主得恣行其所欲。隨君主而存在之封建、外戚、宦官，乃得以操縱中國之政治，於是政治少上軌道。

「張錢之爭」過去半個多世紀之後，作為錢穆的弟子的余英時坦承：「在思想方面，我相信錢先生對我很有意見，而我也不能完全接受他的看法，但彼此只是心照不宣，從未說破。」余英時否認自己是新儒家之一員，他對儒家的未來的看法是：「我不敢妄測儒家的現代命運，不過從歷史上觀察，我們可以清楚地看到：儒家的新趨向大致是退出公領域而轉移到私領域。」他對西學及西方民主政治的看法則是：「民主體制是開放而不是封閉的，一切必要的改變與革新都在和平過程中完成，可以避免傳統改朝換代所必然帶來的暴力。只有民主社會才是長期穩定的真實保證。」

張錢之爭，其實是胡適與錢穆爭的延伸，爭的是以「西學為體」還是以「中學為體」。這一場爭論至今仍未結束。

第五節　大一統：六合之內，皇帝之土

絕大多數中國人都以中國疆域之大為自豪。歷史學者呂思勉指出：「我國今日，巍然以大國立於世界矣。然此等局面，特自秦以來耳。」呂思勉以「大一統」為中國的國體，因為「論一國之國體，當主其常，不主其變。猶之論人之生理者，當主其平時，不當主其病時也。以變態論，自秦以後，分裂之時，亦不為少。然以常理論，則自秦以後，確當謂之統一之國，以分裂之時，國民無不望其統一，而分裂之時，必直變亂之際，至統一則安定也。」

呂思勉的這段論述是觀念先行，並不符合歷史真相。首先，對中國歷史而言，分裂未必是變態，統一未必常態，據歷史學者葛劍雄統計，統一和分裂的時間大致相等。其次，以人心所向而論，士人及庶民並非壓倒性地貶低分裂而褒揚統一，《三國演義》中說，「天下合久必分，分久必合」，這種對統一或分裂並無明確價值判斷的循環論才是主流。其三，分裂未必帶來戰亂，統一未必意味著安定。如兩宋時代，宋帝國

接受與金、遼、西夏、蒙古等國並列的狀態，卻創造了極盛之文明；而統一的明清時代之末期，民眾只能忍受暴政及其帶來的文明衰敗。

不過，大一統確實是歷代統治者不斷強化的信念。「大一統」思想在古代源遠流長，最早見於《公羊傳．隱主後年》：「何言乎王正月？大一統也。」徐彥疏：「王者受命，制正月以統天下，令萬物無不一一皆奉之以為始，故言大一統也。」《漢書．王吉傳》中有言：「《春秋》所以大一統者，六合同風，九州共貫也。」「大一統」之「大」，不是大小意義上的大，而是重視、尊重的意思；一統，指天下萬民皆統繫於天子。「大一統」，是指在國家政治上整齊畫一，經濟制度和思想文化上高度集中。

「大一統」的「國體」由五個要素組成：建立在郡縣制基礎上的中央集權、「編戶齊民」式的國家奴隸制、以鹽鐵國營為核心的國家資本主義經濟、以小農為主體的農業文化以及安土重遷的內陸文明、以朝貢體系建構的不平等外交關係。

◎如臂使指：建立在郡縣制基礎上的中央集權制

郡縣制始於商鞅變法，秦始皇統一天下之後向全國推廣，此後兩千年大致不變（漢初、明初都短暫實行封國制，結果演變為內亂，甚至諸侯奪取天下）。正是郡縣制取代封建制，才使得古代中國成為政治、制度和文化上具有同一性的帝國。學者葛兆光認為，這個帝國與其他任何帝國都不同：

> 以郡縣制建立帝國秩序，在其武力控制的區域內，皇帝具有絕對權力，軍隊統一調配，官員統一派遣，制度統一設置，文字、度量衡等也強行統一。

郡縣制是中央集權的根基，皇帝直接任命每一個郡縣的長官，皇帝本人將行政、立法和司法三權合一，郡縣長官也是行政、立法和司法三權合一。

郡縣制的要害，不在於郡縣這個行政層級的設置，而在於每個郡縣從未有過民意代表機構，民眾從未選舉過民意代表和行政長官。在此意義上，中國的郡縣制全球獨步。日本在明治維新之後改封建制為郡縣

制，但日本的郡縣制跟中國只是同名，本質迴異。日本的郡縣制學習歐洲，地方享有高度自治權，地方行政官員由選民選舉產生，非由中央政府強行任命，其權力受地方議會和法院之制約。即便在憲法遭懸置的戰爭時期，地方自治也未被全部取消。以受過日本殖民統治的台灣為例，日治五十年間地方自治的實踐，成為台灣民主化的政治基礎。經過長期地方自治而形成的國民素質和民情民俗，是實現民主化的先決條件。

郡縣制也是歷代王朝對外擴張的工具，中國的對外擴張持續了兩千年，使國土增加數倍。在永無休止地對外擴張方面，中國與俄羅斯極為相似，只是俄羅斯帝國形成較晚，擴張主要集中在近代三百年間；中國則從秦朝統一中原之後，始終都在擴張，版圖的整體趨勢是擴大而非縮小。中國外長王毅宣稱的「五千年文明孕育的中國從來沒有侵略擴張的基因」是一句他自己也不相信的謊言。

帝國軍隊所到之處，郡縣制迅速鋪陳開來。例如，明清時代，中央政府對西南原住民生活區域的「改土歸流」政策，即以軍事手段實現推行郡縣制。雍正年間，帝國對貴州境內「生苗」地區進行武力「開闢」，先是雍正二年（一七二四年）用兵於定番州和廣順州的布依族和苗族地區。此後，以雍正六年（一七二八年）張廣泗率兵討伐八寨苗始，迄至雍正十一年（一七三三年）哈元生平定高坡、九股苗為止，歷時五年多。經過大規模軍事討伐、反覆進剿，帝國軍隊對原住民實行種族滅絕式屠殺。在鎮雄「連破四寨，斬首二千餘，盡焚其壘」，在威遠、新平「斬擒千計」，在清水江和丹江「扼其援竄，突搗其巢」。軍事征服完成後，朝廷先後設置八寨、丹江、都江廳隸都勻府；古州廳隸黎平府；清江廳、台拱廳隸鎮遠府。此六廳之設置，標誌著清帝國對黔東南「生苗」地區武力開闢和政治統治的完成。此外，朝廷還對黔東北以臘爾山為中心的「紅苗」地區實行武力開闢和設官建制。「苗疆闢地二三千里，幾當貴州全省之半。」由此，大量土地、人口被納入清帝國版籍之內，登記編冊。朝廷派遣的「流官」對這些地方進行直接的統治，以達到改土歸流之目的。這種「文明化」過程，實際上是中國式的「殖民化」。

◎「編戶齊民」式的國家奴隸制

歷代王朝對中國「本部」的統治，採取「編戶齊民」式的「自我殖

民」方式，也可稱之為「國家奴隸制」。

掌握人民必須先有戶籍制度，透過戶口加以掌握，稱為「編戶」。戰國中後期之後，貴族消亡，以往人民的等差逐漸消除，漸漸走向所有人都是國君的子民，形成「一君萬民」的社會，是謂「齊民」。「編戶齊民」是從東周到秦漢制度轉換的關鍵，也是此後兩千年歷代王朝基本不變的統治方略。

「編戶齊民」是世界上最早、也最成熟的戶籍制度和人身控制系統。在殷墟甲骨文中就有「登人」的記載，戰國時期各國在變法中出現里甲制度，秦漢帝國的「編戶齊民」日趨嚴密而精緻，台灣歷史學者杜正勝指出：

> 中央能直接或間接干涉地方（封國）之內政，象徵「編戶齊民」的郡縣社會漸趨普及，轉捩點約莫在於西漢景帝七國之亂敉平、至漢武帝頒行「推恩令」之際；爾後在漢武帝之後的時代，中國的社會結構正式從古典諸侯國的封建城邦轉化成郡縣制政治社會。

「編戶齊民」的奇妙之處在於，中國從未像歐洲基督教國家那樣，很早便確立私有制、國家保護私有產權（尤其是土地產權），卻能將作為國民絕大多數的農民牢牢地固定在土地（本質上，土地並不屬於農民所有）之上。

中國統治者對百姓的態度極端輕蔑。漢、魏、六朝的州郡行政長官都稱為「牧」。《說文解字》解釋說，牧乃「養牛人也」；《左傳》中說，「馬有圉，牛有牧」；《淮南子．精神訓》直截了當地說，「夫牧民者，猶蓄禽獸也」。

「編戶齊民」是極權統治得以實現的制度基礎。首先，「編戶齊民」制度對民眾的居住、生產、生活實施全面干預和控制，國家甚至對民眾的作息時間、衣帽穿戴都做出嚴格規定。統治者「挑動群眾鬥群眾」，鼓勵和唆使民眾互相監視、彼此告密，締造出「互害」的、「原子化」的社會。

其次，「編戶齊民」制度剝奪民眾的遷徙權，而遷徙權是最基本的人身自由。商鞅變法實現了「四境之內，丈夫、女子皆有名於（戶籍）上，生者著，死者削」、民眾「行間無所逃，遷徙無所入」。商鞅自己

即死於此制度。

第三，「編戶齊民」制度超出一般行政管理的範疇，由人身控制達成經濟剝削和壓榨，是徵收苛捐雜稅的依據。戶籍制度是「國以之建典」，如《周禮》所說，國家利用其「以作民職，以令地貢，以斂財賦，以均齊天下之政」。

第四，「編戶齊民」制度讓整個社會成為一種準軍事化社會。這種寓軍事編制於居民編制之中的做法，稱為「作內政而寄軍令」，到了戰時可最大程度地汲取兵員。這已然是軍國主義國家之雛形。

一九四九年之後，共產黨政權先後用沿襲自蘇聯的現代極權主義模式及二十一世紀新興的網路科技手段，將古代的「編戶齊民」制度升級換代。近十四億中國人仍然是國家奴隸制之下的奴隸。中共實現了對所有人的信用等級評定，達不到一定分數的人甚至會禍及子孫──孩子考上了大學，大學亦拒絕錄取，這是比商鞅還要成功的株連制。在二〇二〇年武漢肺炎肆虐期間，中共以鐵腕手段對超過一千萬人口的超大型城市武漢「封城」，繼而在全國「封國」，並炫耀這是其抗疫和「國家治理」的經驗。與之相比，美國自建國以來從未有過戶籍和身分證制度，美國公民在國內可自由遷移。

◎利出一孔：以鹽鐵國營為核心的國家資本主義

食鹽和鐵器是農業社會不可或缺的兩種必需品。《漢書》中說，鹽是「食餚之將」，鐵是「農田之本」，「非編戶齊民所能家作，必卬於市。雖貴數倍，不得不買」。

戰國後期，山林池澤等禁地開放，百姓占山據地，煮鹽煉鐵，建立起民間的大規模私人企業。鹽和鐵這兩種產業，一方面利潤很高，一方面需要很多人力和資本，很容易形成大企業，成功的經營者更成為豪富。在漢武帝之前，民間可自由從事鹽鐵兩項產業，只需按一般商業來申報課稅。

漢武帝時，朝廷因連年對外征伐造成政府財政困難，漢武帝任命東郭咸陽、孔僅兩人為大農丞，管理鹽鐵政策。東郭咸陽本是煮鹽業鉅子，孔僅則是煉鐵業富商，深知鹽鐵業的巨大利潤。他們建議說：「山上的礦藏，海底的物資，都是天地之間寶藏，論道理應該屬於皇帝所有；陛下您不願私用，撥給中央政府做國家經費，那就應該屬於國家。

所以，鹽鐵兩業應改為公營事業。」漢武帝遂下令將全國鹽業、鐵業收歸國有，成立專責機構管理。從此，鹽與鐵官賣，帝國增加了一項豐沛的財源。

到了桑弘羊出任大農丞時，鹽鐵官賣已成定制。全國共設鹽官三十七，分布區域包括二十六郡；鐵官則有四十八，分布區域包括三十八郡。而且，官賣範圍從鹽鐵擴展到酒。在唐代，又增加茶。到宋代，還將香料、藥材、明礬等物品也納入進來。

漢昭帝時，朝廷就鹽鐵政策和其他經濟政策展開辯論，辯論內容記載為《鹽鐵論》一書。代表法家的御史大夫勝過代表儒家的賢良文學，為國家資本主義政策樹立了典範

與歐洲基督教國家崇尚私有制、自由市場經濟不同，中國很早就走上國家資本主義（國有制）道路。國家壟斷經濟是確保專制王權的前提條件，《管子》記載：

> 利出一孔者，其國無敵；出二孔者，其兵不詘；出三孔者，不可以舉兵；出四孔者，其國必亡。先王知其然，故塞民之養，隘其利途。故予之在君，奪之在君，富之在君。故民之戴上如日月，親君若父母。

管仲念茲在茲的是確保王權暢行無阻，視民眾如畜生草芥。管仲看準了一點：若人民擁有經濟自由，必然會擁有挑戰專制王權的經濟力量和思想文化資源。

歐洲的近代化，首先是宗教和精神的近代化（宗教改革），其次是資本積累和流通以及資產階級革命。中國近代化延緩，正是因為專制王權「兩手硬」：以愚民政策和洗腦教育讓民眾「自願為奴」，以國家資本主義（國有制）讓民眾處於貧弱狀態而喪失反抗的能力與資源──在冷兵器時代，只有到「民不畏死，奈何以死懼之」的地步，人民才會「斬木為兵，揭竿為旗」。對於統治者來說，權力的鞏固、皇權的不墜才是「硬道理」（用中共的說法就是「穩定壓倒一切」），至於社會經濟和文化的發展是可被犧牲掉的。無論國家經濟如何衰敗，皇帝在宮廷中總是有酒池肉林──一九五九年至一九六〇年之大饑荒（用中共的說法是「三年自然災害」）期間，餓死三千萬至六千萬人，毛澤東的「罪己詔」只是一天不吃紅燒肉。

◎活著為大：以小農為主體的農耕文化

歷史學者曹永和指出：「中國歷朝均為農業國家，僅元朝是以商業國家為其性格。」元帝國並非中國的一個朝代，反之，中國「本部」（內地十八行省）只是其殖民地之一。

一八六〇年來華的英國傳教士麥高溫（John Macgowan）指出：「中國基本上是一個農業國家。這個國家的大部分人口都是農民，他們在遍及全國的無數農莊裡過著農耕生活，並以此度過自己的一生。」

在麥高溫眼中，中國窮困堅韌的農民既讓人「哀其不幸」，亦讓人肅然起敬：「從外表上看，中國農民與英國農民有很大差別，他們都鬱鬱寡歡，身材瘦弱，臉色蒼白，一眼看上去就知道他們是幹苦力的人。他們的身上沒有一點多餘的肉，平日裡毒日的暴曬和野外生活的影響，致使他們的臉和手都變成了暗褐色。如果這個農民已經不年輕了，他的手會因為長期抓鋤頭而變形。……他的腰背從來就沒有挺直過。他的背微微向前彎曲，且有些向左傾斜。這是由於他必須親自去幹那些搬運的活的緣故。……為了生計，他們不得不去進行艱難的抗爭。狹隘的心胸使他們不能接納足以支撐並且慰藉他們心靈的宗教信仰。」

一八六九年，傳教士楊格非（Griffith John）在經歷了一場災難性洪水之後的漢口看到，從農村移居這座新興商業城市的人們跟西方的城市居民相比仍有顯著之不同：「這是令人十分驚奇的……中國人如此耐心和幽默地承受著一切。他們半裸著，談笑風生、賭博、抽煙、喝茶、行樂，對於他們來說，好像什麼事情也沒有發生似的。」楊格非在衛理公會的同事威廉．斯卡伯勒（William Scarborough）如此描寫在同一場洪水中的漢口難民：「這些人陷入了窘境：他們的房屋被沖毀，生計被切斷；他們擁擠在一起，面臨著瘟疫的威脅，處在飢餓的門檻，卻都變現出一種平和、安寧甚至滿足的心態。」

他們的人生觀並非來自四書五經，而是來自浸透儒家、法家、佛教和道教思想的戲曲和演義小說。帝國太大，他們太小；帝國如鯨，他們如蟻。二〇二〇年的病毒受害者與一八六九年大洪水的受害者有何差別？

農民意識的一大特徵是封閉保守。《漢書．元帝紀》載：「安土重遷，黎民之性；骨肉相附，人情所願也。」他們逆來順受，乃至麻木不仁，如此才能「好死不如賴活」。「活著」唯一的目標，正如歐本海默（Franz Oppenheimer）所說：「農民由於附著在土地上，慣於規則性

的工作，既然無法離開土地，勢必只有投降並向征服者（遊牧民族）繳納賦稅，這便是舊世界陸上國家誕生的過程。」國家性格如此，國民性情亦如此。

迄今為止，中國人仍是農民，無論是高級官員、大學教授、富商巨賈、技術工人乃至早已移民海外的華人僑胞，都無法擺脫具有超穩定性的農業文化或農民文化的影響，此一「心靈戳記」比膚色等生理特徵更根深蒂固。

他們沒有公民意識和公民身分，沒有公共空間和公共關懷，沒有選舉權和被選舉權以及其他基本人權、自由與尊嚴。美國傳教士明恩博（Arthur H. Smith）指出：「支那政府，怠於公務；支那人民，乏於公共心。……不問政府如何處理公共之財，苟非直接於其各自之身上之關係而有損失，則視之如觀對岸之火，聊無痛癢之感。……支那人者，以山川（即國土）為皇上之私產，定為帝之所得有。道路，亦為帝所有。故亦無論何事，不思出力為之也。……而道路遂成溝渠。」

中國並非地大物博之國，除了江南、湖廣和成都平原等少數地方，大部分土地貧瘠，自然條件惡劣。由於人口激增，人多地少的矛盾日漸突出，農民終年辛苦躬耕而難以飽腹，更不可能從田地中出產太多用於商品交換的農作物或經濟作物。在近代之前，作為政治中心而非經濟中心的城市，亦不可能容納太多農民，不可能完成從農民到城市居民（如商人和工人）的身分轉換──此一轉換，直到二十世紀九〇年代，中國加入全球市場，成為世界工廠，才實現了一半。農民可進城打工，但農民仍非城市市民，只是作為「低端人口」的「農民工」。

在近代之前，當生存矛盾激化之時，就會發生大規模的災荒和社會動盪，如十九世紀中葉的太平天國叛亂，造成差不多三分之一的人口損失。中國農民身上一切惡劣品質，如蒙昧、僵化、吝嗇、狡詐、說謊、骯髒等，並非農民這一職業或中國人這一族群所與生俱來的，而是專制暴政、自然災害及悲慘的現實生活所致。

◎尺板不得出海：封閉僵化的內陸文明

一七一五年十一月十五日，位於日本大阪的竹本座劇場首次演出人形淨琉璃劇（偶劇）《國姓爺合戰》。這部劇由著名作家近松門左衛門創作，以鄭成功的抗清故事為藍本，虛構了一位中日混血的英雄「和藤

內」，從日本渡海、收復南京、驅逐韃靼的故事。該劇上演後大獲成功，創下連續演出十七個月的紀錄，成為江戶日本「時代物」（歷史劇）的經典作品。

鄭成功的故事在東亞一帶廣為傳頌。日本人讚頌鄭成功，正如《國姓爺合戰》所表現的，在於其大義忠君、堅守中華正統（日本幕府政權與朝鮮李朝一樣，一度堅持明朝為正統，認定清朝為蠻夷竊據中原），也因為他有一半日本血統。而有清一代，鄭成功因為反清而頗受朝廷貶抑，鄭氏政權覆滅後，清帝國將鄭氏後人押解至北京軟禁至死。唯有到了清末，漢民族主義興起，「反清復明」從祕密會黨的價值變成革命黨人的政治訴求，由此形成近代「驅逐韃虜，恢復中華」之新史觀，鄭成功因趕走荷蘭殖民者、收復台灣並繼續抗清而被譽為「民族英雄」。一九四九年至今，中國及台灣對鄭成功的認知，又摻雜了「漢賊不兩立」及「統獨」之論爭。參差交錯、剪不斷理還亂的歷史闡釋背後，是當代意識形態的糾結不清。

然而，若超越單一國家民族的視角，對鄭成功或許能看得更清楚：鄭氏海商集團，是海禁時代東亞最為成功的海上跨國貿易和軍事集團。其興起和衰落，直接體現了早期全球化和近代東亞格局重組，對本地區歷史走向所產生的巨大影響。鄭氏的崛起成為歷史絕響，鄭氏走向海洋的選擇是封閉僵化的中華內陸文明中的異數。

在地理上，中國並非內陸國家，長期控制東北亞地區長達一萬公里海岸線，航海技術一度領先全球。中國後來與海洋疏離，並非地理和技術的因素，而是文化和政治的緣故──大海被視為對大一統王朝的嚴重威脅。統治者沒有海權意識，認為占領的土地才算是「王土」，波濤洶湧的海洋無法征服。直到清末，還發生了一場左宗棠的塞防和李鴻章的海防孰輕孰重的國防政策之爭論，前者取勝，左宗棠經略西北，吞併新疆；後者失敗，北洋海軍在甲午戰爭中全軍覆沒。

由於大一統思想影響，歷朝統治者更注重朝向內陸的經營，使中國在觀念上龜縮為「大陸文明」，而不像十五世紀以來的歐洲，對拓殖海洋傾注極大熱情。最典型的例證，就是明清以來的「海禁」、「閉關」政策，打擊了地方經濟，切斷了沿海百姓生計，迫使更多商、民鋌而走險，加入武裝海商集團，成為盜寇。汪直、顏思齊、李旦、鄭芝龍等前後數代海商兼海盜首領，從東亞多邊貿易中聚集大量財富，又周旋於中、日、葡萄牙、西班牙、尼德蘭幾大勢力之間，成為從東海到南海最

大的海上軍事集團，控制著海禁時代從日本、中國、東南亞諸島到暹羅的貿易通途。

明帝國建立後，朱元璋三番五次發布禁海令，所謂「尺板不得出海」。清帝國強化此一政策，在本國民眾造船、出航及外國船隻入港等方面均作出嚴格限制。在造船上，造船者事先必須備齊親戚、鄰居的保證書，然後向州縣官府和海關提出造船申請書，必須取得政府機關發出的執照和造船材料的購買許可證。完成之後還要提出報告書，接受知縣檢查，通過合格的話，就會在船體烙印上船號與船戶姓名並發給船的登記證。當船要出海時，還要提供保證書給海關，由海關檢查各種證件及船員人數。再憑藉著巡撫發行的部照、布政使發行的司照、知縣發行的縣照、海防廳發行的廳照這四種證件來取得渡航許可證。之後，再由水師檢查證照及貨物，核發准許文件，如此才能出海。而且，許可證上詳細記載出海的目的地和返航期限，禁止去其他地方及超過期限的停留。朝廷對內陸地區的管理，政權僅及於縣級行政單位，鄉村交由士紳代為治理；而對沿海地區的管理，嚴格縝密到每艘船、每個水手都不放過，這背後是對海洋極其恐懼的心態。

對於外國船，尤其是歐美船，帝國政府則根據種類、性質規定入港的港口和手續。由於規定繁瑣而苛刻，導致西方商人頻頻抗議。如英國商人詹姆斯．弗林特對廣州貿易的限制感到不滿，於一七五五年從澳門直接乘船到寧波要求開放貿易。此後持續三年均到寧波，一七五九年甚至到天津。此舉反而引起清廷對入港船隻進行更嚴格的管制。清廷限制歐洲船一律在廣州入港，且管制在廣州停留的歐美人的居留、行動。廣州成為唯一從事海外貿易的港口，被稱為「一口通商」體制。直到一八四〇年，這一近乎閉關鎖國的體制以及背後兩千年來穩如磐石的大一統觀念秩序，才被英國的船堅砲利所打破。

第六節　「朝貢體系」與「劣質殖民」

◎「朝貢體制」：樂此不疲的賠本買賣

二〇一八年六月十五日，曾在伊拉克戰場上戰功卓著的「瘋狗將軍」、美國國防部長馬提斯（James Mattis）訪問日本時，用「大明王朝」諷喻中國企圖恢復「朝貢體制」的野心：

當今的中國似乎想要恢復明王朝的冊封體制。也許是想把周邊地區全部納入自己的勢力範圍。不過在現代世界裡，這種做法絕對行不通。

二〇一八年九月四日，美國國家情報總監科茨（Dan Coats）在「情報及國家安全峰會」上指出，美國「愈來愈了解中國的野心」，中國的野心主要在於削弱現行的國際體系，使自己獲得最大利益。

習近平的「一帶一路」計畫，必須放在「朝貢體制」傳統之中才能理解。漢代以來，能否讓「四夷賓服，萬國來朝」，以及朝貢國的多少，成為衡量王朝合法性的重要指標。美國學者費正清（John K. Fairbank）曾經提出「中國世界秩序」之理論：一千多年以來，無論從政治、經濟與歷史發展角度而言，中國皆居於東亞地區中心位置。在以中國為中心的世界秩序中，處理與周邊地區關係，或者說與「非中原」民族之間的關係時，中國都帶有濃厚的中心主義與優越自負的色彩。「中國世界秩序」的實踐，同時具有「等級制」與「同心圓」特質，分為中原地帶、內陸亞洲地帶與外圍地帶，由內向外擴散，並藉由朝貢制度、朝貢貿易、冊封、宗藩（內、外藩）等模式來呈現。

歐洲國家將貿易擴張作為政策的最終目的，中國的王朝則將「懷柔遠人」、使「四夷賓服，萬國來朝」作為最高目標。明朝洪武年間，桂言良在《上太平治要十二條》中提出輕貿易重政治（面子）的政策取向：「夫馭夷狄之道，守備為先，征討次之，開邊釁，貪小利，斯為下矣。」在西方勢力進入中國以前，此一朝貢體系乃中國對外關係的基本框架，為中國君主與外邦之間外交與貿易事務提供實踐範本。歷代皇帝藉此制度，賦予鄰邦統治者王位、官銜與地位，確立其政治上的正統地位，外邦統治者則承認中華文明，甚至奉中國皇帝為正朔，以交換商業貿易等利益，彼此各取所需，互蒙其利。

明代是朝貢體系建立得最完備的朝代之一。有明一代，朝貢國家和地區數量之多（一百四十八個），朝貢規模之大，朝貢管理之制度化水準，為以前歷代所不及。明朝設置市舶司「掌海外諸藩朝貢市易之事」，地點原來設在太倉黃渡鎮，後因海防的緣故，移至寧波、泉州、廣州三地。在地點的選擇上，朝廷有一個特別考量，「以海夷黠，勿令近京師」。當時，明帝國的首都在南京，皇帝不願外國船隻接近南京，皇帝本能地感到「海上來客」性情狡詐、敢於冒險，對其陸上帝國具有

威脅性。

頗具諷刺意味的是，海禁政策隨後與朝貢制度配套，「明朝對外是結合『朝貢』與『海禁』，建立起由國家統一管理外交和貿易的體制」。

朝貢貿易是一件賠本買賣，興師動眾、勞民傷財，唯一的收穫是皇帝的面子和虛榮心。朝廷對朝貢國採取「厚往薄來」政策，「凡貢使至，必厚待其人；私貨來，皆倍償其價」。朝貢國進獻貢物，會得到比市場價格高出若干倍的回報。以龍涎香為例，此物「貨於蘇門答剌之市……一斤該……中國銅錢九千個」，即一斤合九貫錢。據《明會典》記載，朝廷給朝貢國的價錢是每斤四十八貫，高出市價五倍有餘。

明帝國對貢品的定價實行區別政策。比如，為在經濟上扶植弱小而「恭順」的琉球，給其貢品的定價比其他朝貢國更高。一般情況下進口錫的價格，每斤不過五百文，朝廷給琉球的是八貫，高出市價十六倍。正常進口蘇木是每斤五百文，朝廷給琉球的是十貫，是市價的二十倍。胡椒在產地每斤十九文，運到明帝國的市價是每斤三貫，朝廷給琉球的是三十貫，是市價的十倍，是產地的一百六十倍。朝貢的蘇木和胡椒太多，市場無法消化，朝廷將其分發給文武百官作為俸祿，由此引發官僚群體的抗議。

除了按貢物給錢，大明王朝對朝貢國還例有「回賜」，回賜之物通常是精美的絲綢和瓷器以及由官營手工業作坊生產的「特供」產品。此外還有一個名目叫「賞」，對朝貢國的國王、官員和使臣「有貢則賞」，以表彰其恭順，所賞之物大都價值不菲。

大明一朝自開國之初，就陷入財政困局。陳秀夔編著的《中國財政史》指出：「明朝自太祖開國至穆宗時代，外患內憂，人民痛苦，國政已瀕危難。」朝貢貿易是造成明帝國財政困難的重要原因之一：各國紛紛來「貢」，使得朝廷「歲時頒賜，庫藏為虛」。一三九〇年，明太祖對禮部尚書李厚吉說：「海外諸國歲一貢獻，實勞吾民。」到了明朝中後期，朝貢制度日趨衰落。

明朝時來華的傳教士利瑪竇看透了朝貢制度的荒謬真相：朝貢關係的本質，「不是世界向中國朝貢，而是中國向世界朝貢」。違背國際貿易和自由貿易的原則，以朝貢取代貿易，最終是損己人利人、得不償失。

◎「劣質殖民」：伴隨著屠殺輸出的文化毒素

馬列主義史觀進入中國以來，中國歷史學者為政治服務，將近代歷史編造成一部「落後挨打」的「半封建半殖民地」悲情史，從而享有「受害者」的道義優越感及反抗西方的正當性。

與此同時，中國人拒絕承認對中國「本部」的周邊地區及國家的殖民侵略。對於歷代王朝的開疆拓土、東征西討，中國人首先會沿襲「大一統」的歷史觀念和「中央—邊疆」的視角，其次也會受晚清以來「五族共和之中國」與「中華民族是一個」的國族意識的影響，再次還會承續古代「華夷」與「文野」的歷史記憶。如此，中國人對其歷史中汙穢幽暗的部分做出合理化解釋。

但是，若站在弱小國家和弱小民族立場上，中國歷代王朝比近代西方殖民者更殘暴凶狠。而且，中國的殖民統治是「劣質殖民」，伴隨著武力所及，輸出文化毒素。在東亞大陸，受中國荼毒最烈的兩個國家，一個是位於中國南方的越南，一個是位於中國北方的朝鮮。

越南與中國中原王朝關係複雜。越南之北部古為百越地，南部為占婆之地。西元一一一年南越國被漢朝滅亡後，越南北部被置於中國皇朝統治之下達數世紀之久。九六八年，丁部領統一境內割據勢力而建國，宋朝承認其主權，此後越南成為中國的朝貢國或藩屬國。

明成祖永樂年間，越南陳朝政治紛亂，明朝派兵推翻篡位權臣胡氏的政權，並著手進行直接統治，設郡縣、置交趾承宣布政使司，推動儒學，嘗試漢化統治。明成祖死後數年，黎利發動藍山起義，將明軍驅逐出越南。明朝對越南的直接統治僅維持二十多年。

西元一七八八年（乾隆五十四年），法國大革命前一年，越南腐敗衰朽的黎朝即將被日漸強大的阮氏武裝集團顛覆，黎朝統治者向宗主國清帝國求救。好大喜功的乾隆皇帝不願放過充當「東亞警察」、顯示其赫赫天威的好機會，命令主戰的兩廣總督孫士毅出兵安南。清兵先打了一個勝仗，進入黎朝首都。然而，清兵燒殺劫掠，大失民心。很快阮氏集團發動突襲，清軍兵敗如山倒。

乾隆怒火中燒，正要派出大軍征討，阮氏政權呈上求和書，願意向清帝國賠罪，條件是得到清帝國冊封。乾隆順水推舟，宣布前線大捷，堂而皇之地將征安南之役列入「十大武功」之中。

但是，此前向朝廷求救的黎朝該怎麼辦呢？《論語》中不是說，天朝應當「興滅國，繼絕世，舉逸世，天下之民歸心焉」嗎？「興滅繼

絕」不是天朝上國的對藩屬國應盡的政治義務嗎？

乾隆有辦法自圓其說：大清出兵是為了「興滅繼絕」，這是春秋大義；出兵後發現天心厭棄黎氏，大清「順天而行」，轉而支持天命歸屬阮氏。由此，赤裸裸的現實主義考量被「天命觀」賦予理直氣壯的道德意味，將自相矛盾變成「真理在我」。

如何處置黎氏廢王，乾隆再度展現出中國式權謀。他命令黎氏一眾剃髮，「歸化大清」。如此一來，黎氏一族的人身安全得到乾隆的親自保障，不再擔心被阮氏政權引渡回去遭斬草除根；另一方面，阮氏政權亦不必擔憂黎朝復辟，黎氏一族已成大清子民，喪失了反攻安南的合法性。

近代以來，法國勢力滲入印支半島。清帝國與法國爆發中法戰爭，雖一度獲勝，仍無法挽回越南等中南半島國家被法國吞併之趨勢。強悍的越南人從未將中國視為「父母之邦」，法國的殖民統治畢竟為越南注入近代文明，清帝國對越南內政的干預反倒破壞了越南走向近代化的努力，在中國官方史書中被描述為抗法英雄的黑旗軍，卻被越南人視為燒殺搶掠的外來盜匪。

二戰結束時，中華民國軍隊駐守越南北方、接受日軍投降。迫於中國和法國雙方的壓力，越共領袖胡志明同意北越將作為「自由國家」留在法蘭西聯邦之中。胡志明勸說革命同志接受這筆暫時的交易：「白人在亞洲完了，但如果現在中國人留下，我寧願接下來五年聞法國人的屎，也不願後半生吃中國人的屎。」這句話生動地揭示了越南人對中法兩大宗主國的不同印象：法國很壞，中國更壞。

中共建政後，出人出錢幫助越共抵抗法、美兩大強權，血戰多年，南北越統一，中越兩國有一段短暫的蜜月期。很快，兩國因紅色高棉政權而鬧翻。越南出兵推翻中國支持的紅色高棉政權，並遠交近攻，投靠蘇聯，對抗中國，發動排華運動。毛死後，鄧小平掌權，實行對外開放，為獲得美國的資金和技術，給美國的投名狀就是發動對越「自衛反擊戰」。鄧小平訪美期間，主動向美方提出打越南。此戰轉移了文革後民眾對共產黨的不滿，刺激起民族主義情緒，幫助中共度過難關。直至今日，中越在南海仍存有領土爭端，越南與美國結盟對抗中國。

另一處無法擺脫中國陰影的地方是朝鮮半島。韓國總統盧武鉉曾對美國總統小布希說：「中國是在歷史上侵略韓國多達數百次的國家，我們豈能忘記如此刻骨般痛苦的往事呢？」盧武鉉是左派，被認為親北

韓、親中國，但其內心對中國充滿仇恨。

中國自視為東亞盟主，歷史上多次凌虐朝鮮。隋唐兩代多次由帝王親自率領大軍討伐朝鮮，唐太宗即因征高麗失敗、中毒箭、服丹藥而亡。

明清易代之際，清帝國發兵懲罰忠於明朝的朝鮮，逼迫朝鮮君主臣服。自詡為「小中華」的朝鮮吞下此奇恥大辱。

十九世紀下半葉，清帝國自身難保、被迫融入「萬國平等」的西發里亞現代民族國家體系，卻仍不忘在朝鮮面前耀武揚威。李鴻章一度威脅說要取消朝鮮獨立、廢除朝鮮國王、在朝鮮建立行省，朝鮮使臣慷慨陳辭說：「鄙國雖小，然風雨鳴晦，雖然唐宗元祖，猶未得志焉！」

此時，清帝國在西方列強逼迫下步步退縮，日本則在明治維新之後蒸蒸日上，東亞權力板塊出現位移。朝鮮菁英分子看在眼中，思在心頭，何去何從，不言而喻。閔妃勸說國王啟動改革，成立新軍。改革觸動既得利益集團，一八八二年，舊軍和守舊派為反對新軍和改革，發動「壬午兵變」，守舊派領袖、國王之父大院君取代閔妃集團執政。清帝國派三千淮軍控制朝鮮政局，將大院君綁架到清帝國，強迫朝鮮簽訂包括《中朝商民水陸貿易章程》、《仁川口華商地界章程》在內的一系列不平等條約，獲得領事裁判權、海關監管權、外交監督權等特權。中國的近代史敘事，大肆渲染被西方列強侵略、被迫簽訂不平等條約的悲情，卻隻字不提自己在同時用同樣的方法侵害朝鮮主權，作為殖民者的面目並不溫柔敦厚。

鑑於國勢危急，一八八四年，金玉均等朝鮮開化黨人發起「甲申事變」，暗殺守舊和親中的權臣，挾持國王，尋求脫離清國控制，實現國政獨立，推動維新改革。金玉均等提出廢除身分等級制度、廢除宦官、修正地租法規、充實國家財政、以才擇人、以人擇官等改革政策。

事發之後，清廷派駐朝鮮的「監督」（相當於總督，權勢宛如「太上皇」）袁世凱率軍突入朝鮮王宮，壓彈新黨，震懾駐朝日軍。短短三天之間，朝鮮人獨立、改革的努力灰飛煙滅，朝鮮失去了自強改革的歷史契機，史稱「三日天下」，比清帝國之「百日維新」還要短暫和悲慘。這是清帝國對朝鮮的霸道蠻橫的武裝侵略。隨後，袁世凱坐鎮朝鮮，全權干涉朝鮮內政，擔負朝鮮的「維穩」。這段歷史，撕裂朝鮮民心，對朝鮮影響深遠。清日兩國也由此交惡，日後引發甲午戰爭，清帝國戰敗後，喪失了朝鮮宗主國的地位，朝鮮很快淪為日本的殖民地。

二戰之後，中國和蘇聯扶持金日成在北韓成立共產黨政權，一九五〇年，金日成悍然出兵南下，引發韓戰。麥克阿瑟率領聯合國軍隊由仁川登陸，北韓人民軍全線潰敗。中國派出掩人耳目的「志願軍」參戰，趁機將投降的國民黨軍隊送入絞肉機般的戰場消耗掉。韓戰險些釀成第三次世界大戰。中國以傷亡近百萬官兵的代價，幫助金日成保住半壁江山。此後，朝鮮半島維持分裂局面、北韓淪為全球唯一的三代世襲的極權國家，兩千五百萬北韓國民堪比現代奴隸，這一切亦是拜中共出兵所賜。

從中國支配下的越南和北韓的命運就可看出，從傳統帝制到共產帝制，名稱變了，但大一統、朝貢體制和劣質殖民的本質始終如一。與中國為鄰，宛如與魔鬼為鄰。

---

1. 司馬遷在《史記．秦始皇本紀》中說：「秦王懷貪鄙之心，行自奮之智，不信功臣，不親士民，廢王道，立私權，禁文書而酷刑法，先詐力而後仁義，以暴虐為天下始。」余英時舉例談及後世對秦始皇的評價：《三國志．王朗傳》注引《朗家傳》云：「會稽舊祀秦始皇，刻木為像，與夏禹同廟。朗到官，以為無德之君，不應見祀，於是除之。」經過兩漢三、四百年之久，會稽保留了獨祀秦始皇的民間宗教，因其生前曾到此祭祀大禹，並在會稽山上留下石刻文字，但地方官員廢除了此一民間習俗。對此細節，余英時分析說：「始皇和會稽有此一段香火之緣，因此後世民間對他還有所紀念。不過對整個中國而言，始皇畢竟是『無德之君』。王朗為會稽太守而禁民祭祀，其實也反映了多數中國人的想法。」↩
2. 如薩孟武認為：「商鞅生於戰國時代，周天子之尊嚴已不存在，而諸國割據，攻戰不休，故他不主張尊王，而欲於諸侯之中，選擇一國，代周一統天下，使攻戰變為和平。然欲一統天下，必須利用武力，而既要利用武力了，就須富國強兵。」韋政通認為：「商鞅變法，是中國歷史上最成功的一次變法。」↩
3. 秦國的軍隊成為極具戰鬥力的戰爭機器。《商君書》之《境內第十九》是士兵獎勵細則，以持有人頭數量作為獎賞標準：「其戰……得三十三首以上，盈論，百將、屯長賜爵一級。……能攻城圍邑斬首八千已上，則盈論；野戰斬首二千，則盈論。」↩
4. 毛澤東是商鞅的崇拜者。少年時代，毛在學生作文中盛讚商鞅。一九七二年十二月十七日，毛澤東召集周恩來、張春橋、姚文元等開會說：「儒法兩派都是剝削本位主義，法家也是剝削，進了一步。」一九七三年七月十七日，毛會見楊振寧時說：「我們郭老……在《十批判書》裡邊，立場觀點是尊儒反法的。法家的道理就是厚今薄古、主張社會要向前發展、反對倒退的路線，要前進。」八月五日，毛對江青說：「歷代有作為、有成就的政治家都是法家，他們都主張法治，厚今薄古；而儒家則滿口仁義道德，主張厚古薄今，開歷史倒車。」習近平亦多次引用《商君書》中的文字彰顯其「治國理念」。↩
5. 後世對荀況的評價一波三折。司馬遷在《史記》中將孟軻與荀況並列，孟荀不分軒輊。孟荀學術立場針鋒相對，就儒學正統而言，孟的地位遠高於荀。漢代，《孟子》列入官

學，《荀子》始終未嘗列為官學。唐代韓愈首創「道統」體系，突顯孟軻的樞紐地位，將荀況排斥在外。北宋，宋明理學主張性善論，荀況的性惡說遭到否定。程頤認為，聖人之道失傳於荀況，「一句性惡，大本已失」，「荀卿才高學陋，以禮為偽，以性為惡，不見聖賢」。朱熹否認荀況是儒家，指責「荀卿則全是申、韓」。蘇軾指出：「今觀荀卿之書，然後知李斯之所以事秦者皆出於荀卿，而不足怪也。」明初，荀況遭到更多批評。張九功說：「若蘭陵伯荀況，言或近於黃、老，術實雜於申、韓。身托黃歇，不羞悖亂之人；學傳李斯，遂基坑焚之禍。」朝廷下令將荀況逐出孔廟。明末，諸子學興起，一些反理學的學者肯定荀況。歸有光說：「荀卿獨能明仲尼之道，與孟子並馳。」清代，考據學興起，荀況作為傳經大儒，再現風華。汪中說：「六藝之傳，賴以不絕者，荀卿也。」清末學風大變，維新派多抨擊荀子。梁啟超說：「清儒所做的學問，自命為『荀學』。我們要把當時壟斷學界的漢學打倒，便用『擒賊擒王』的手段去打他們的老祖宗──荀子。」民國以來，荀況地位更低，胡適批判荀學是「極端短見的功用主義」，是「專制的一尊主義」；吳虞認為荀況尊君權、講等級，故「最為君主所憑借而利用」。一九四九年後，荀子因為思想與唯物主義相近，受到共產黨政權之青睞。文革期間，毛澤東「批孔揚秦」，荀況因弟子韓非、李斯是法家而受到讚揚。↩

6. 黃進興證明儒家是宗教的「關鍵資料」並不可靠。他引用明代小說家馮夢龍在《古今小說》中所說：「從來混沌初判，便立下了三教：太上老君立了道教、釋迦祖師立了佛教、孔夫子立了儒教。儒教中出聖賢，佛教中出菩薩，道教中出神仙。」小說家言並不可信。又如，他引用明代弘治二年（一四八九年）《重建清真寺記》（明代中晚期之前，清真指猶太教而非伊斯蘭教）中的記載：「（愚）惟三教，各有殿守，遵尊崇其主。在儒則有『大成殿』，尊崇孔子。在釋則有『聖容殿』，尊崇牟尼。在道則有『玉皇殿』，尊崇三清。在清真，則有『一賜樂業殿』，尊崇皇天。」於中國而言，猶太教是外來宗教，為猶太教撰文的士大夫，並不理解作為西方一神教的猶太教與儒教之根本差異。↩
7. 最極端的情形是由宗族負責實施的「浸豬籠」這項刑罰──它隱含著被懲罰者「豬狗不如」，投胎亦不得為人之意。「浸豬籠」又稱沉塘，主要是為了懲罰犯「通姦罪」的人，行刑者會把犯人放進用竹子編成的籠子裡，並在開口處捆以繩索再吊起來，然後放到江河中淹浸，輕則讓犯人頭部露出水面，重則會將犯人活活溺斃。在宗法勢力強大的廣東梅縣隆文鎮岩前村，村內有一處「綠窟潭」，潭內發現數十具人骨，都是過去被「浸豬籠」處以私刑的被害者。宗族制的生活壓抑和戕害了正常而健康的人性，剝奪了人的自由與尊嚴，其殺人不見血的恐怖殘忍，從五四時代小說家巴金的「激流三部曲」（《家》、《春》、《秋》）中，以及當代作家蘇童的《妻妾成群》和陳忠實的《白鹿原》等作品中，皆可見一斑。↩
8. 二〇一九年三月六日，中國「全國哲學社會科學工作辦公室」發出一份題為《關於國家社科基金項目管理工作中嚴把政治方向關的通知》的文件，該文件宣布：「《西漢竹書老子注釋評介今譯》成果存在嚴重政治問題，已按照『國家社會科學基金管理辦法』有關規定予以撤項。」《西漢竹書老子注釋評介今譯》的作者尹震環教授是一位老子研究專家。根據網路流傳的這部書的目錄，有人懷疑可能是書中有些章節觸動了中共高層的敏感神經。↩
9. 余英時認為，全真教為道教轉向入世而產生的「新道教」，重視人世的事業，使俗世的工作具有宗教的意義。這種思想和基督新教的「天職」觀念至少在社會功能上有相通之處。但全真教僅為道教一分支，並非基督教那樣的全民宗教，對社會影響有限。↩
10. 有人認為祥瑞災異說可以制約皇權。但從中國歷史來看，對專橫的君主來說，好喜不好

憂，宣揚祥瑞，隱抑災異，皇帝對祥瑞災異以及據此上書的大臣的意見，可以採納（大多數時候推托給臣下，偶爾下不痛不癢的「罪己詔」），也可以置之不理，掌握最終解釋權和裁決權的還是皇上。所以，災異學說對皇權專制的修正功能十分有限。在古代中國，唯一能使專制帝王低頭的力量是農民武裝造反。

他們將人的吩咐當作道理教導人，
所以拜我也是枉然。

——《新約．馬太福音》，15：9

第二章

秦漢秩序，現代化的敗局

這個帝國是一具木乃伊，它周身塗有防腐香料、描畫有象形文字，並且以絲綢包裹起來：它體內的血液循環已經停止，猶如冬眠的動物一般。所以，它對一切外來事物都採取隔絕、窺測、阻撓的態度。

——赫爾德（Johann Gottfried Herder）

「鴉片戰爭」不是關於鴉片的戰爭，而是關於貿易的戰爭；「鴉片戰爭」也不是中國近代史的起點，卻撼動了兩千年的天下秩序。

早在「鴉片戰爭」爆發之前八年，英國就已派遣「羅爾．阿美士」號帆船從廣州北上，途經廈門、福州、寧波、上海、威海衛，直至朝鮮、琉球，進行偵察和測量航道。英國已發現中國水師不堪一擊。廣東海防重鎮南澳的七十八艘戰船跟商船差不多，南澳鎮總兵旗下五千餘人的軍隊只存在於名冊裡。率隊的英國軍官林賽和郭士立認為，「由大小不同的一千艘船隻組成的整個中國艦隊，都抵禦不了一艘英國戰艦。」一八三五年，他們在給外交大臣巴麥尊（Palmerston）的信件中表示，侵略中國只要一艘主力艦、兩艘大巡洋艦、六艘三等軍艦、三十四艘武裝輪船，加上六百人的艦載陸上部隊就足夠了。這支艦隊「會在很短時間內把沿海中國海軍的全部威信一掃而光，並把數千艘土著商船置於我們的掌握之下。」

英國人的自負不是沒有理由的。美國歷史學家傑克．戈德斯通（Jack Goldstone）指出，進入十九世紀，英國的技術優勢被迅速運用到軍事領域的革新之中。蒸汽動力的軍艦使得東西方軍事力量的天平發生了翻轉。英國的奈美西斯號戰船是第一艘被派往中國的由蒸汽動力驅動的明輪鋼鐵戰船，因其吃水僅五英呎，它可以在沿海的淺水中航行而不需要藉助風力或潮水的推動。「一八三九至一八四二年的鴉片戰爭代

表了……西方軍事技術和戰略革新的一個重要的歷史性時刻，蒸汽驅動的船隻在海軍戰爭中成為一個重要的力量。」由於無法抵擋鐵甲軍艦的機動性和眾多功能，清帝國被迫臣服，從而第一次在近代戰爭中敗給西方勢力。

清帝國落後的不僅是軍事技術，其朽壞遍及政治結構和社會生活的每一方面。清帝國是「泥足巨人」的真相早被英國人看破。一八三六年的《中國叢報》指出，清帝國「抱持著不合群、陰沉的自尊自大，視其他所有國家為其屬下，以為自己的文明、資源、勇氣、藝術及武備遠為優越……整個組織沒有自行粉碎誠為異數。」實際上，「外國只要瞄準，然後有力地一擊」，清帝國「就會踉蹌倒地」。一八四一年十一月下旬，英國特使璞鼎查（Henry Pottinger）指出：「清國整個決策體制顯示，不管皇帝對臣民有什麼感情，王公大臣及一切軍官除了符合自己的利益之外，對其他事務都無動於衷。」

當戰爭打響之後，南方各省的民眾認為這是一場事不關己的「皇帝戰爭」，很多人主動受雇於英軍充當腳夫。既然朝廷從未善待臣民，臣民對朝廷亦毫無忠誠度。一名英國上尉評論說：「這真是一個不可思議的國家！你在這一地方打、殺、摧毀他們，換一個地方他們還是跟你做生意。」戰爭期間，官兵殺百姓，百姓組織的民團殺官兵，以及來自不同省分的官兵之間的自相殘殺，造成的死亡人數，遠超英軍的攻擊。很多時候，英軍成了清國內戰的旁觀者，然後出面收拾殘局。維持地方秩序的英軍，深受民眾歡迎，在他們撤走時，讓許多地方的民眾戀戀不捨。

這場戰爭之後，清帝國的天下觀破碎了，由此走上「被近代化」之路。晚清七十年的近代化經歷了四個步驟：變革器物的洋務運動、變革政體的維新變法、變革國體的辛亥革命、變革文化的「五四」運動。然而，每個步驟都遭遇失敗、然後激化，再進入新的失敗、新的激化的新一輪循環。失敗得越大，激化就越大，此一趨勢無從遏止，亦無人能改弦更張。

第一節　「鴉片戰爭」：「亡天下」的開端

◎清帝國為什麼要打一場幾乎「穩死」的戰爭？

一八四〇年，英國對清帝國開戰之後，在長達一年多時間裡，沒有任何一個清帝國的官員敢將英方的外交文書向道光皇帝呈報。道光皇帝始終未能掌握真相、進入狀況，他一直以為是海盜騷擾、不足為慮。這不是因為道光皇帝能力不足、智慧不夠，而是他被各級官員上奏的錯誤資訊誤導，一錯再錯、一敗塗地。

直到英國艦隊從南到北一路攻城略地，道光皇帝才意識到事態嚴重，先後撤換幾批欽差大臣和前線指揮官——從漢族能臣林則徐，到身經百戰的老將楊芳；從深受寵愛的親侄兒奕山，到頗具人望的蒙古貴族裕謙，能用的人都用了，卻統統敗下陣來。大小官員個個謊報軍情、欺上瞞下，明明是「屢戰屢敗」，卻號稱「屢敗屢戰」，以此騙取朝廷的賞賜。[1]

七十歲的老將楊芳，此前平定白蓮教、天理教和張格爾叛亂，戰無不勝、攻無不克。但眼前的英國人是「陌生的敵人」。他對付英國人的錦囊妙計是「傳令甲保遍收所近婦女溺器，載以木筏，出禦敵人」。當這一招不管用之後，楊芳私下裡派廣州知府告訴英國特使義律（Charles Elliot），假如皇上還要作戰，他會先行告知，雙方可以在廣州城外某個安全的地方，友好地安排一場假戲假做的戰役。那時，還未發明攝影機，否則楊芳真有可能拍攝一段雙方假作戰的影片，送到紫禁城裡道光皇帝御前，逗皇上開心。戰場上的勝負不重要，皇上開心才重要。

前線吃緊，道光皇帝派出身為「提督九門步軍巡捕五營統領」的堂侄奕經南下「討逆」。奕經抵達蘇州後，急於享受蘇州這個溫柔鄉的程度遠大於對英軍開戰。他從未認真擬定作戰方案，他是旗人，又是附庸風雅的士大夫，喜好書法、辭章、詩歌和繪畫。其隨營畫家窮數月心血，畫好一幅《如意指揮圖》，主角奕經威風凜凜，將洋人打得落花流水。奕經動員有文才的幕僚，舉辦一場作文比賽，徵求詞藻最華麗、最動人心弦的「勝利宣言」。一位幕僚讀了中頭獎的雄文之後說：「洋洋巨篇，典麗堂皇。」奕經拿出跟楊芳相似的妙計：反攻寧波之前，由軍費中撥錢出來，買了十九隻猴子，想把鞭炮綁在猴子身上，丟到英國軍艦上。但因找不到帶猴子靠近英國軍艦的人，勇敢的猴子們未能出征。等到英軍上岸攻城略地，飼養員馮氏匆匆逃逸，這批「孫悟空」慢慢餓死在其前廳，成為人類異想天開及粗心大意的犧牲品。

歷史學家蔣廷黻指出：「我們的軍器和軍隊是中古的軍隊，我們的政府是中古的政府，我們的人民，連士大夫階級在內，是中古的人民。

我們雖拼命抵抗，終歸失敗，那是自然的。」歷史學者茅海建指出，對近代化的敵人只能用近代化的手段解決。不是滿朝文武不努力，而是他們渾然不知近代化為何物。《清史稿》評論說：「奕山、奕經，天潢貴冑，不諳軍旅，先後棄師，如出一轍，事乃益不可為。其人皆庸闇不足責，當時廷臣不能預計，疆吏不能匡救，可謂國無人焉。」奕山、奕經如此，道光帝亦如此。道光帝救不了大清，即便康熙大帝復活亦無能為力，正如美國學者藍詩玲（Julia Lovell）所說：

> 這種情況不免讓人心生懷疑：清代中國是怎樣的政治、社會聚合體，一場抵抗外國侵略者的血腥鬥爭，對很多人而言竟變成不容錯過的好機會，可以詐欺政府，驅使無知、沒受過訓練的人民，去打一場幾乎穩死的戰爭。……從十八世紀進入十九世紀，中國被視為流氓國家：一個龐大、軍事化、不相容、有敵意的國度，拒絕按照最近由歐洲發明的國際遊戲規則行事。

戰爭期間，帝國的外強中乾一覽無餘：皇帝瞎指揮、大臣和將官瞞和騙、民眾袖手旁觀，上下級之間的信息溝通渠道完全堵塞、斷絕。缺乏現代國家意識，失去凝聚力和核心價值的「命運共同體」，只要遭遇外力輕輕觸碰，就如同蛋殼般破碎了。

戰後，「鴉片戰爭綜合症」成為久治不癒的沉痾，直到今天中國仍深陷於其中而不能自拔。什麼是「鴉片戰爭綜合症」？即秦漢天下秩序蘊含的反現代化本質，在遭遇現代西方的全球貿易衝動和西發里亞的國際體系衝擊時，產生的排他性「過敏」反應。

軍事的失敗不是致命傷，《南京條約》也不是多大的恥辱—其中關於國際貿易的條款，很多是一個半世紀後中國加入世貿時渴求得到的待遇。失敗以後不明瞭失敗的理由，不願改革，那才是致命傷。道光、咸豐年間的人沒有領受軍事失敗的教訓，戰後與戰前的精神狀態完全一樣，麻木不仁、妄自尊大。

對清帝國，「鴉片戰爭」只是皮肉之傷，除了東南沿海幾個省分，老大帝國其他區域無動於衷，它所造成的實際傷害遠不及十多年後的太平天國叛亂。一般士大夫只是將之視為「島夷騷動海疆」，魏源事後追記，用的標題居然是《道光洋艘征撫記》，彷彿朝廷打了勝仗。

◎中興名臣胡林翼為何看到洋船入長江就嘔血而亡？

胡林翼是清帝國「同治中興」的四大名臣之一（曾國藩、胡林翼、左宗棠、李鴻章），是湘軍中僅次於曾國藩的第二號人物。[2]

《清史稿》中說，胡林翼年僅四十九歲即嘔血而死，是哀悼咸豐帝之死悲傷過度，以此將其塑造成忠臣之典範。其實，胡林翼之死另有原因。曾為曾國藩幕僚的薛福成在《庸庵筆記》中記載，胡林翼臨死前，正是清軍圍攻安慶之時。只要攻克安慶這一「鎖鑰」之地，即可將太平軍勢力分而殲之。在安慶戰役之前，胡林翼前往視察戰場地形，胸有成竹地笑道：「此處俯視安慶，如在釜底，賊雖強，不足懼也。」但行之江邊時，他見到兩艘洋船鼓輪西上，速度之快，非尋常風帆所能及，遂「變色不語，勒馬回營，中途嘔血，幾至墜馬」。

面對聲勢浩大的太平天國運動，胡林翼頗有周瑜「談笑間，檣櫓灰飛煙滅」之氣度。太平軍是內憂，是農民起義，是冷兵器的戰爭，歷史上經歷過太多次，用老祖宗傳下來的經驗足以應對。然而，當他看到洋人的蒸汽渡輪開到內河，清廷卻還在用快馬驛站來傳遞消息，洋人之強與中華之弱，天差地別。帝國夜郎自大太久，早已被西方遠遠拋離。與即將鎮壓下去的太平天國叛亂相比，洋人的船堅砲利才是難以招架的外患。此時此刻，胡林翼大概想到「防兵潰散，鳥駭獸散」的失陷的京城，想到死不瞑目的皇上。因思慮過度，病情加重，不數月間，就病歿於軍中。不過，他因此不必像曾國藩，雖力挽狂瀾、位極人臣，偏偏因為處理天津教案向洋人屈服而招致謗滿天下，幾乎晚節不保。

胡林翼的憂慮並非杞人憂天。西人的到來，讓菁英階層的儒家知識和歷史經驗變得不夠用。廣東巡撫黃恩彤上奏說：「迨英吉利互市開頭，粗就條理，而米利堅、佛蘭西各使踵至，均不免非分之幹。其餘各小國亦竊睨其旁，妄生覬覦。洵數百年來中外一大變動也。」薛福成說：「自古邊塞之防，所備不過一隅，所患不過一國。今則西人於數萬里重洋之外，飆至中華，聯翩而通商者不下數十國，其輪船之捷，火器之精，為亙古所未有，恃其詐力，要挾多端。違一言而瑕釁迭生，牽一髮而全神俱動，智勇有時而並困，剛柔有時而兩窮。」李鴻章更是將此「變局」提升到數千年未有的更高層級：

> 歷代備邊多在西北，其強弱之勢、客主之形，皆適相埒，且猶有中外界限。今則東南海疆萬餘里，各國通商傳教，來往自

如。麇集京師及各省腹地，陽托和好之名，陰懷吞噬之計，一國生事，諸國構煽，實為數千年未有之變局。輪船電報之速，瞬息千里；軍器機事之精，工力百倍；炮彈所到，無堅不摧，水路關隘，不足限制，又為數千年來未有之強敵。

胡林翼之嘔血而亡，李鴻章之「數千年未有之變局」意識，是「亡天下」的危機迫在眉睫。「亡天下」比「亡國」更可怕。按照明末清初思想家顧炎武的說法：「易姓改號，謂之亡國。」意即皇朝更替、國號變更是「亡國」。「保國者，其君其臣，肉食者謀之」──保衛政權，是當政者的事，跟老百姓沒有關係。換言之，「亡國」只是上層權力轉移，不必為之哀哭切齒。

比王朝更重要的是「華夏」，即「文化中國」。《春秋左傳正義》中說：「中國有禮儀之大，故稱夏；有服章之美，謂之華。」「華夏」族是以文化畫分的。孔子的「華夷之辨」──判斷某人是否屬於華夏民族，不以種族血緣為標準，而以文化禮儀做度量。以此而論，元、清兩代入主中原，於血統而言乃外族入侵，在文化上卻奉中華正溯，依然屬華夏文明史的一部分。

與「亡國」對立的概念則是「亡天下」。「仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。」若文化被連根拔起，倫理被拋棄，則天下秩序就被顛覆了。

簡言之，政權覆滅而文化不亡，是為亡國；政權覆滅且文化斷絕，則是亡天下。士大夫可以接受明清易代，雖是異族入主中原，華夏衣冠不存，但三綱五常仍被統治者當作「萬世不易之理」，所以算不得亡天下。但到了清末，西學直接撼動儒家文化根基，亡天下的危機近在眼前。

曾以犬羊論夷夏又以夷夏比中西的中國人，第一次嘗到被別人歧視的滋味。中國曾亡於蒙古人和滿洲人，但蒙古人和滿洲人多多少少接受中國的教化，甚至被中華文化同化，中國人的自尊心得以彌補。這一次，西方人不僅用船堅砲利打敗中國，而且從根本上否定中華文化的優越性。英國外相巴麥尊自始即把中國歸入「半開化」國家，參與起草《天津條約》的美國傳教士衛三畏（Samuel Wells Williams）在日記中稱中國人是「蒙昧的民族」，做了清帝國總稅務司的李泰國（Horatio Nelson Lay）把雇主稱作「亞洲的野蠻人」。中國的華夷之辨被這種前

所未有的「逆向種族歧視」徹底翻轉。

清帝國的統治者和士大夫階層如何回應「數千年未有之變局」及「亡天下」的危機呢？

第二節　洋務運動：師夷長技而不能制夷

鴉片戰爭的失敗，並未讓清帝國立即開始改革。二十年之後發生「庚申之變」，英法聯軍攻入北京，火燒圓明園。「苦命天子」咸豐帝出逃熱河，一年後回北京已是一口靈柩。上一次的烽火遠在天邊，這一次的硝煙近在眼前，從當時人使用的「痛心慘目」、「創巨痛深」、「天翻地覆」等詞彙可以看出，「庚申之變」對中國人精神打擊既深且重。

於是，「自強」一詞在奏折、諭旨和士大夫的文章中經常出現，「自強」成為士大夫回應西方的群體意識。這表明菁英階層至少承認現狀是積貧積弱，否則何必「自強」？人們認識到需要一種新的政策，以應付清帝國在世界上的地位所發生的史無前例的變化。

清帝國掀起轟轟烈烈的自強運動，大力興辦現代工礦企業，修築鐵路，改革外交，整理財政，向西方購買大量槍炮和戰艦，打造海軍及新式陸軍，號稱「師夷長技以制夷」，一時間花團錦簇、像模像樣。

然而，甲午一役，洋務運動頓時被雨打風吹去。洋務運動的操辦者李鴻章晚年如此反躬自問：「我辦了一輩子的事，練兵也，海軍也，都是紙糊的老虎，何嘗能實在放手辦理，不過勉強塗飾，虛有其表，不揭破，猶可敷衍一時，如一間破屋，由裱糊匠東補西貼，居然成一淨室，即有小小風雨，打成幾個窟窿，隨時補葺，亦可支吾對付，乃必欲爽手扯破，又未預備何種修葺材料、何種改造方式，自然真相破露，不可收拾，但裱糊匠又何術能負其責？」

李鴻章的這段「實話實說」表明，洋務運動在根本上就錯了。馮桂芬在《校邠廬抗議》中指出，洋務運動的宗旨在於「以中國之倫常名教為原本，輔以諸國富強之術」，也就是後來張之洞在《勸學篇》中概括的「舊學為體，新學為用」（或「中學為體，西學為用」）。然而，正如歷史學者楊國強質疑的那樣：這種預想跟現實並不符合，一方面，幾千年來累積而成的「中體」沒有預備一種現成的空間可以容納借來的西

法，是以借來的西法移入中國一定會互相牴觸（如同電腦軟體之升級換代，新版本必然取代、覆蓋舊版本）；另一方面，西法不是單個的，而是彼此聯結的，是以一種西法一定會帶來另一種西法。就前者而言，西法不能不要求中國原有的物事讓路；就後者而言，西法不能不節節擴張。這些都內在於效法西法以圖自強的過程之中。總之，「局部變法」是不可能的，「諸國富強之術」不是一種能夠同「中國之倫常名教」和睦相處的東西。觀念中預設的「本」和「輔」、「中學」和「西學」，在實踐中是守不住的防線。

單單「師夷長技」不能「制夷」。你把人家當「夷人」看待，並不能在實質上貶低別人，而只能羞辱自己。「夷人」的長處不僅在於「技」，即看得見、摸得著的「船堅砲利」。「夷人」的「技」是從更深層的「政教」中生發出來的。只學「夷人」的「技」而拒絕其「政教」，就如同只摘花朵而不要枝幹和根系，這朵美麗的花怎麼可能持久開放呢？

◎自強運動，自欺運動？

最初，自強運動在中央的倡導者是滿族王公大臣恭親王奕訢和文祥。早在一八六〇年清廷與英法和約談判期間，法國就已主動提出幫助中國鑄造大炮，朝廷卻不敢接受，懷疑法國不安好心。一八六四年，恭親王和文祥開啟自強政策：「自強以練兵為要，練兵又以製器為先。」這是朝廷面臨生存危機時的本能反應，卻是一種本末倒置的抉擇。

接下來，隨著太平天國之亂後實權從中央下沉到地方督撫手上，自強運動以地方督撫為主力。曾國藩在平定太平天國的戰爭中看到西方火器的厲害，意識到「師夷智」的必要性。一八六二年，曾國藩在日記中寫道：「欲求自強之道，總以修政事，求賢才為急務，以學作炸砲，學造輪舟等具為下手工夫。」一八六二年，李鴻章與太平軍激戰於上海時，即已意識到「用夷變夏……而求自強之術耳。」次年，李鴻章在給曾國藩的信中說：「若火器與西洋相埒，平中國有餘，敵外國亦無不足。」後來證明他的這一判斷過於樂觀。

李鴻章進而意識到，使用和生產西方新式武器，需要一套嶄新的知識系統和具備此知識系統的新人，這就涉及一種連續、系統的變革。一八六四年，李鴻章在給恭親王的信中提出「變法」建議，他認為中國文

武殊途是軍事建設的致命弱點：

> 中國士夫沉浸於章句小楷之積習，武夫悍卒，又多粗蠢而不加細心。以致所用非所學，所學非所用。無事則嗤外國之利器為奇技淫巧，以為不必學；有事則驚外國之利器為變怪神奇，以為不能學。不知洋人視火器為身心性命之學者已數百年。

李鴻章是較早意識到文教需要做出根本改革的朝廷重臣。他感歎說，連日本幕府也派遣名門子弟到西方工廠當學徒，以獲得「制器之器」，日本這個比鄰的小國都能如此，大清為何做不到？他提出在科舉制度中設立專門科目，以選撥「制器之人」。然而，這一建議從未被朝廷認真考慮，對科舉做出根本性變革還要等待差不多四十年。

在不斷增大的內部和外部壓力之下，朝廷做出一些破天荒的行政改革。比如，中央設立總理各國事務衙門以處理外交事務。該衙門名義上是軍機處的一個機構，卻逐漸超越軍機處而對清帝的政策和政綱處於一種戰略性地位。[3]又比如，朝廷聘請英國人赫德（Robert Hart）擔任總稅務司，赫德幫助清政府建立了一個高效率的海關服務機構，海關稅收逐漸成為清帝國財政中舉足輕重的一部分。

最難的是文教領域的改革。各地創設很多新式學校，但只要朝廷的文官制度和科舉制度不變，這些新式學校不可能吸引到一流人才。中央開辦培養翻譯人才的同文館，但滿、漢兩族的七十二名報考者大都是失業的中年人，這些憔悴的窮苦文人並無多少學習西學的熱情，他們並非超越成見的束縛，僅僅是看重衙門支付的津貼。第一批被錄取的學生有三十名，畢業的只有五人。

洋務運動中，各地興辦大量兵工廠和造船廠，因為其依托的政治經濟制度沒有改變，大都徒具外形、無足稱道。一八六八年，江南製造局造出第一艘六百噸的輪船，其造價比英國產的輪船貴一倍。一八七三年年底，江南製造局生產出四千兩百枝林明敦式來福槍，其造價高於進口的同類槍枝，品質也差勁，連李鴻章的淮軍都拒絕使用。船政大臣沈葆楨在福建辦馬尾船政局，有行家告訴他，兵船為了避免招砲招風，需要船身狹深而船面低平；商船為了能夠多裝貨客，需要船腹寬大而上面有樓。沈葆楨異想天開地主張，「應該改為半兵半商之制，使得兩適其用」。結果造出來的船既不適宜作商船，也無法用於作戰。後來，船廠

造出一千四百五十噸位的輪船，但開動起來速度慢、消耗高，使用木製船殼和單梁機，以十九世紀七〇年代的歐洲標準來看，應在被淘汰之列。所造之船，用於中國內河則太大，用於對付外國威脅則太小。問題的關鍵在於：船廠缺乏一個更懂技術的領導，領導無法自行決定政策的改變。

對於洋務企業的事倍功半、以洋務之名行貪腐之實，當時有評論指出：「自開辦海防，各省操辦軍裝，不知靡費幾何矣。其勾通洋行加價報銷者，果得精器，猶可言也；甚或外洋趕造不及，即以舊貨裝飾作抵充。」與槍械比，「外洋工料尤易浮冒，報價每至四五倍之多」。就連洋務派也承認，所造的槍炮彈藥，「以剿內寇，尚屬可用，以御外患，實未敢信」；所造的兵船，「可以供運輸，不能備攻擊，可以靖內匪，不能御外侮」。光緒帝在上諭中指責說：「中國製造、機器等局不下八九處，歷年耗費不少，一旦用兵，仍需向外洋採購軍火，平日工作不勤，所製不精，已可概見。福建船廠歲需銀六十萬，鐵甲兵艦仍未能自製；湖北槍炮、煉鐵各局廠，經營數載，靡帑已多，未見明效。」

由於朝廷不敢對政治制度作出變革，想靠複製洋人的船堅砲利解決問題，自強運動很快淪為自欺運動。自強運動持續三十年，「自強」一詞與其說是一個號召為革新而作真正努力的呼籲，不如說是一個用來自我辯護和為官僚既得利益集團服務的口號。甲午年的日清戰爭，號稱實力亞洲第一的北洋艦隊灰飛煙滅，彈丸小國日本將「東亞病夫」打回原形，宣告所有被稱作是為防禦外國列強而制定的政策完全失敗。若用一句時髦的話概括，洋務運動必敗的原因是：笨蛋，不是武器或技術問題，而是制度和人的問題，更是背後觀念秩序的問題！

美國學者芮瑪麗（Mary Clalaugh Wright）認為，同治中興及自強運動不敢處理儒家文化的問題。同治中興不但是清帝國的中興，而且是儒家文化的復興──在思想上和政策上，儒家文化被重新肯定，而不是被質疑、批判和否定。這是一種根本性的矛盾：「事實證明，近代國家的確要與儒家（社會、政治）秩序的需要直接衝突。……愈來愈明顯的是人們必須作一個基本的抉擇：是選擇儒家遺產呢，還是選擇國力日益擴張的妖魔似的新世界？」自強運動的代表人物所要保存的是中國的傳統而不是西方的「國家」──因為他們常用感性的語言來稱道的「中國」是一種生活方式，而不一定是一個國家（現代民族國家的觀念尚未形成）。他們要救亡圖存，也想效仿西方，但不能不問救亡的代價：他們

的政策可以調整，但不能把儒家社會的基本要素都讓步掉，那麼這不是救亡，而簡直就是滅亡：

同治中興的失敗異常清楚地表明，即使在最有利的形勢下，也不存在把一個有效的近代國家移植到儒家社會之上的途徑。

◎官辦企業，東方必敗

輪船、電報、鐵路、礦務和機器織布，時人統名之商務。商務原本是民間自發的經濟活動和經濟過程，是物力和財富的增殖。就近代化的本義而言，它代表了更深的程度。然而，中國的獨特性在於，這種近代化的深度是由國家權力造出來的，是政治干預經濟的結果。

洋務運動的倡導者們熱衷於創立官辦企業（國有企業）以及官辦企業遇到問題後稍加演變的「官督商辦」企業，他們自然而然地選擇了計畫經濟模式。[4]中國沒有個人自由（包括經濟自由）和基本人權（包括財產權）觀念，中國的官僚沒有海耶克的擔憂──「計畫經濟不僅將影響人們的經濟利益，而且還會嚴重干涉更為基本的生活價值」。但是，即便只是在經濟領域，官辦企業和計畫經濟、政府和官僚的干預，從長遠來看必將破壞市場、預後不良。對於洋務運動來說，其創辦的近代工業沒有一個是具有資本主義和市場經濟性質的企業，最後的結局只能是「東方必敗」。

官辦企業之致命弊端有三。

其一，長官意志，事倍功半。

清末地方督撫坐大，各行其是，將辦洋務作為個人政績。張之洞辦漢陽鐵廠，對技術一竅不通，實行衙門式管理，下達行政命令，造成巨大損失。他既沒有勘定鐵礦，也不知道煤礦在什麼地方，就致電駐英公使劉瑞芳、薛福成向英商訂購煉鋼機爐。英國梯賽特廠回曰：「欲辦鋼廠，必先將所有之鐵、石、煤焦寄廠化驗，然後知煤、鐵之質地若何，可以煉何種之鋼，即可配何種之爐。差之毫釐，謬以千里，未可冒昧從事。」張之洞固執地認為，憑著中國之大，什麼東西沒有？何必先找到煤、鐵再購機爐！遂回電駐英公使，只須按英國所使用的機器，購買一套即可。

張之洞初任兩廣總督，原定在廣東設廠，待至機爐定畢，張已調任

兩湖，又決定移廠湖北，又各處尋找鐵礦和建廠之地。鐵礦和廠址選定後，各處尋覓煤礦，四處鑽掘，最後在馬鞍山發現煤礦。找到了煤，卻不懂如何煉焦，又徵求煉焦之法，掘地如坎，終日營營，而不知馬鞍山的煤不適合煉焦。最後，只好從德國購買數千噸焦炭，用船載來，寶若琳瑯。興師動眾，花錢如流水，卻不曾產出一噸可用的生鐵。據統計，前後六年時間，耗費白銀五百六十餘萬兩。

一八九三年，張之洞又在武昌興辦南紗局，向外國訂購機器設備。及其先運到上海再轉運湖北，卻因張之洞調任兩江，又從湖北運到南京，可是南京不能安裝，只好再運到上海。凡運鄂、運江、運滬之費，儲存於上海之租金、保險之費，外國技術人員之薪俸，洋行借款之利息，統計近八十三萬兩。這些遠涉重洋運來的機器，擱置在上海楊樹浦的席棚之內。上面淋雨，下面透風，歷時五年，機底機箱陷入土中達二三盡深。從上到下，人人知道，但從無一人過問。後來機器運到通州安裝時，剔除腐爛部分，堆積得如同一座小山。

張之洞遭到彈劾，罪名之一就是以辦理鐵廠、鐵路、開礦等項，到處勒捐，並奏留巨款，社會上也風傳張好大喜功，別出心裁，花錢如泥沙。光緒帝下旨讓兩江總督劉坤一查辦。劉張都是洋務派大員，豈能互相拆台？劉為張辯護說：「香帥勇於任事，力為其難，若再從而苛求，實足寒任事者心，以後國事誰肯耽承？此事為中國創辦，機器購自外洋，工匠雇自外洋，鎊價時有漲落，斷不能以中國例價相繩。即令多費若干，亦涓滴都歸公用，並未以分毫自肥其私。」

這種將企業經營當作政治成就來處理的模式，此後還會重演若干次，比如文革剛結束時華國鋒大肆購買西方機器的「洋躍進」就與張之洞的做法極為相似。

其二，近親繁殖，結黨營私。

盛宣懷是洋務大員，官至郵傳部尚書，因強推鐵路國有政策引發四川保路運動，再引發武昌起義，是另一個意義上的清帝國的顛覆者。他是電報局主事者，其叔父、堂弟、堂侄、姻親、外甥、女婿等在電報局各個地方分支機構擔任負責人的有三十一人。漢冶萍鐵礦的一千兩百名職員中，大半為盛氏之廝養及其妾之兄弟，純以營私舞弊為能。

洋務派最大的企業招商局淪為「兄授其弟，父傳其子」的獨立王國。媒體評論說：「試觀歷來之總辦，何一非挾巨力之大官乎？各船之買辦，何一非臣公之私人乎？蓋不特其私人而已，其私人之私人，靡不

充滿其間。」一名英國人記錄了他無法理解的現象：「在中國人經營的工廠裡，都可看到一個令人驚異的情況：每部門都有一些衣服華麗而懶惰的士紳，各處偃息，或專心研究經書。我們向英籍經理詢問，才知道他們是主管官吏的朋友，雖然對於工作一無所知，但他們都領薪水，當監督，並有相稱的好聽頭銜。這些裝飾門面的指揮者們，得自由地來往出入，他們唯一要按時做的工作，只有領月薪一項而已。」

沈葆楨主持福州船政局時，因為他本人是湘系官僚，「凡湘人之失職者，一概入局」。其用人原則是省籍而非才能。

即便以清廉著稱的左宗棠亦不能免俗。英文媒體《華北捷報》評論左宗棠的蘭州織呢局時說：「局中安置了一大堆冗員，乾領薪俸，絲毫沒有學習使用機器的願望。」

當權者任人唯親，是因為缺乏公開透明的人才選拔機制。蔣介石喜歡用浙江人，習近平打造「習家軍」，都是同樣的權力邏輯。

其三，貪汙腐敗，隻手遮天。

因為缺乏監督，且企業所有權和經營權不明確，貪汙腐敗嚴重滋生。漢冶萍煤礦的坐辦林志熙一個人貪汙公款三十餘萬兩，媒體評論說：「如林志熙者，殆不可勝數，不過互相包庇，無人發現耳。」

英國領事在商務報告中談及台灣基隆煤礦：「煤礦的行政很腐敗，每個高級官員都可以派個私人代表，在礦場任冗職。……十分慘苦的挖煤手、木工、鐵工與小工的工資，已低到使這些官員們沒有多少中飽私囊的餘地。可是他們還是想盡方法找機會搜刮。」

北洋海軍獲得巨額經費，李鴻章並沒有把錢用在刀刃上。外國人諷刺說，有許許多多府台、道台以及諸如此類的官員棲附在海軍的索具上。事實上，棲附在北洋海軍索具上的外國人也不少。另一位觀察家注意到，「常年有許多買賣的代理人，川流不息地從各地區和海洋上的各島嶼走向天津的總督衙門。其中有出賣槍炮的人；有出賣軍需品、劍、馬兵裝備、步兵裝備、炮兵裝備、藥品、外科器具、醫院設備、帳篷、旗幟的人。」他們與李鴻章的部屬和翻譯交朋友，甚至「拜會李的廚師，奉承他的理髮師」。

一個多世紀之後，台灣購買法國拉法葉戰艦而引發連環腐敗案，不正重演了同樣的歷史劇嗎？陳水扁任總統時宣稱不惜動搖國本也要徹查到底，最後依然虎頭蛇尾、不了了之。

◎龍旗飄飄的艦隊：不是被日本打敗，是被自己打敗

一八六三年，朝廷聘請的總稅務司、英國人李國泰因為擁有幾艘可以攻擊太平軍的炮艦而飛揚跋扈，連軍機大臣都不放在眼中。恭親王和文祥等滿族親貴深受刺激，他們雖然在傳統上厭惡一切海上的事物，卻不得不下定決心：清帝國必須建立自己的艦隊。

現代海軍是人類歷史上空前複雜而龐大的戰爭機器，是新教觀念秩序的完美展現──海軍所需要的專業技術和合作、嚴謹的紀律與刻苦精神，沒有新教倫理與資本主義精神是無法達成的。新教強國同時也是海軍強國，如十七世紀的尼德蘭、十八和十九世紀的英國、二十世紀至今的美國，其世界霸權很大程度上是由強大的海軍實現的。就練兵製器所體現的取向而言，北洋艦隊以其所得到的西方軍事技術而堪稱洋務運動的高峰。但它所面對的矛盾和困難也在於此──一個不具備新教倫理和資本主義精神的國家，能打造一支強悍的艦隊嗎？

首先，近代海軍所包換的高度技術化是一種因技術發展而需不斷更新的系統，又是一種需要養護的系統。因此，海軍需要巨餉。清帝國尚是一個農業國，財政遠未現代化。雖以帝國之大，勉強可以湊出海軍軍費來，但清帝國的財政制度漏洞百出，國事與家事相交纏，是非利害皆成局迫──朝廷從海軍軍費中提出兩百六十萬兩討好慈禧太后、修建頤和園，任何現代國家都不可能發生此種荒唐事。一八八八年後，朝廷停止添購新的軍艦。然而，技術因變化而在發展，占有上風者始終是據有新技術者。陳舊的技術與沒有技術相去並不遠。

同時，海軍需要專門的機構和專業的領袖來管理。但清季自同治初年興辦海軍，二十餘年間朝廷竟無專職大臣負責，常為外人傳為笑柄。中法戰爭後，經朝野上下不斷呼籲，方設立海軍衙門，卻由一名毫無海軍經驗的滿族親貴主持，徒添一個新的官僚機構。北洋艦隊的戰力很快被日本超過。

其二，創建近代海軍對於清帝國乃是一項極大的挑戰。近代海軍本為一支綜合科技的新兵種，不論是船砲設備、機械操作、航海技巧、人員教育，以及艦隊的組織訓練、行軍布陣，無不需要專門的知識與技術，這樣才能有效地管理與操縱，發揮其捍衛國防、維護海權的功能。這在當時既無近代工業設備，又無近代科技教育的清帝國，自然會遇到不少難題。技術的轉移不能速成，必經過長期培訓，方能運用純熟。尤其是人才的培養，更不是一天兩天，乃至一年兩年所能完成的，正如美

國傳教士和外交官何天爵（Chester Holcombe）所說：「中國不能在任何市場購買有訓練的軍官和有紀律的士兵。」

就海軍而言，高度的技術所發揮的整體的作用，總是借助細密的分工實現。高度的技術和細密的分工需要紀律。知識與紀律要成為可以籠罩一切人的規範，則不能不講制度。與技術相對應，知識、紀律與制度歸根結底都關涉到新式的人才。在北洋艦隊，本已有限的知識難以化為規範，源於西方的制度也難以生根，人與技術的不相適應始終是一種長久的困擾。就海軍特別強調的紀律和技術分工而言，其背後是新教倫理、資本主義和工業化所塑造的新型人格。工人或城市市民轉變成海軍士兵很容易，農民則很難順利轉型為海軍士兵。

其三，國民的海洋意識、海權觀念對於海軍發展，也有相當影響。西方海權發達國家，其國民多視海洋為生命，富於冒險犯難的精神。而其政府能制定宏觀遠大的海洋政策，鼓勵海上的活動。因之乃能以強大的海軍為後盾，不斷地通商、傳教、殖民，向外擴張，開創十九世紀的海洋時代。但中國傳統上是一個大陸國家，僅有陸權思想，而無海洋精神。除沿海各省少數地方之外，絕大多數國民皆視海洋為畏途，只能望洋興歎。

美國海軍戰略家馬漢在早年的名著《海權對歷史的影響》一書中指出，「利用及統治海洋，在世界史上實為一重大因素」。馬漢指出，海權不單單包括海軍，還包括商業生產、海外航運、殖民基地、國際市場等，海權思想乃是一種西方海洋文化的「叢結」。

馬漢晚年的著作《海軍戰略論》，直到第二次大戰時方有節略的中文譯本出現。日本卻不然，在甲午戰前即將此書翻譯成日文，並配發給每一艘兵艦上的艦長，人手一冊，作為必讀材料。因而從其著作中得到許多理論的根據，亦步亦趨，一一付諸實現。日本《帝國海軍史》的作者笠原長生指出：「海上權力為近世中無敵一大勢力，關係國運之隆替，決定勝敗之大局。」欲擴充海軍，必先使國民一般海軍思想之發達，舉國一致，為開展之原動力。歐洲大陸諸國如此，日本亦如此。日人常常夢想成為「東方的不列顛」，其對海軍的重視遠勝於清帝國，至為顯然。

中日兩國同因西方海權國家之挑戰，而以創建海軍作為回應，但成敗之因，早已埋下。歷史的悲劇在於，洋務派官員們一方面在大張旗鼓地推行海軍近代化，使海軍在技術領域發生巨大變化，北洋艦隊在硬體

上堪稱亞洲最強大的艦隊；可另一方面，深植於文化心理深處的閉關鎖國觀念沒有變化，國家戰略中沒有增添海洋意識，這就注定了海軍近代化失敗的命運。

北洋艦隊的硬體一度讓西方刮目相看，日清甲午戰爭之前，大部分西方評論家認為，清國之勝算較大。但只要對北洋艦隊「外強中乾」的真相稍有了解，就知道它不堪一戰。作為北洋統帥的李鴻章，對此心知肚明，他一味避戰、反戰，不是不敢戰，乃是深知不能戰、戰必敗。

北洋海軍的腐敗早已深入骨髓。北洋艦隊高級將領方伯謙在自訂的《益堂年譜》中記載，在短短六年間，他就在福州、威海、煙台、劉公島等處購買或修建五處豪宅。他娶有兩房姨太太，在艦隊常去之地，分別金屋藏嬌。方氏的開支和資產不是正常的薪水所能支撐的。海軍最高將領丁汝昌在劉公島上蓋鋪屋出租，收取租金，並與方伯謙在出租房產之事上發生爭執。丁還自蓄家伶演戲，生活驕奢淫逸。丁汝昌與方伯謙同溺一妓，丁的官職雖更高，但妓以丁年老貌劣，不及方之壯偉，誓願嫁方，丁百計經營無能如願。

每當北洋封凍，海軍例巡南洋時，官兵皆淫賭於香港。北洋海軍還用軍艦載客跑運輸掙錢，甚至利用軍艦的豁免權，從朝鮮走私人參。每船每月包乾的數百兩行船公費，為購置燈油、機器房車油、棉紗繩，以及油船所用，管帶則常私扣歸己，致使船艙機器擦抹不勤，零件損壞，大炮生鏽。類似的報導，亦常見於今天的中國海軍。今天的中國海軍雖擁有航空母艦和核潛艇，其腐敗比起當年的北洋艦隊來有過之而無不及—軍艦出訪香港、澳洲等地，官兵爭相搶購的物資是嬰兒奶粉，因為國產奶粉無法讓父母放心。

北洋海軍是洋務運動的最高成就，也是最慘痛教訓。打敗北洋艦隊的，不是第一次對外開戰的日本海軍，而是北洋艦隊及洋務派自己。歷史學者王家儉指出，清季洋務運動的基本性格，乃是一個求富強的現代化運動。建設海防，發展海軍是其中一個重要環節，也與洋務運動其他事業一樣，遭遇到很多適應文化變遷的困難，一是中西文化的衝突與調和，一是傳統與現代的矛盾與適應。其他尚有體用之輕重、利害的權衡等，有些是屬於觀念性的（如維新與保守），有些是屬於技術性的（如科技轉移），但有些是屬於制度性的（如專制主義與官僚制度）和社會性的（如家族社會、儒教倫理及價值取向），錯綜複雜，交光互影，形成一極其曲折而又複雜的光譜。北洋艦隊的覆滅給洋務運動畫上句號，

一支艦隊的滅亡是一個時代的結束。救亡運動被迫步入第二個階段。

第三節　維新變法：一鍋咽不下的夾生飯

◎從郭嵩燾到張蔭桓：滿載癡頑共一船，那容一枕獨安眠？

一八七六年，首任駐英法公使郭嵩燾抵達倫敦，召集使館所有人員，約法五章：「一戒吸食洋煙、二戒嫖、三戒賭、四戒外出遊蕩、五戒口角喧嚷。」並比諸摩西之十誡，認為是「中國出使西洋立教之祖」。

清帝國一向以天朝自居，英國卻是十九世紀後半葉的世界第一強國。就在次年（一八七七年）元旦，英國首相迪斯累利（Benjamin Disraeli）正式宣布大英帝國成立。老大帝國遇到新興帝國，不可能相安無事。

郭嵩燾是洋務運動中見識最為高遠卻命運最為坎坷之人，他的建言不為洋務運動所用，卻啟迪了維新變法的後輩。

在出使之前的一八七四年，郭嵩燾即指出洋務運動之病根所在：「西洋立國，有本有末，其本在朝廷政教，其末在商賈。造船製器，相輔以益其強，又末中一節也。……捨富強之本圖，而懷欲速之心以責於海上，將造船利器，用其一旦之成功，遂可轉弱為強，其餘皆可不問，恐無此理。」這種把「造船製器」同改造國家政治制度結合起來的觀點，整整超越時代二十年。

出使英國使得郭嵩燾一度置身於西方文明的中心。他獨具慧眼，窺得近代文明背後的學術原動力，「此邦術事愈出愈奇，而一意學問思辨得知」。他發現，英國文明秩序的維持有賴於法治，英國政治之善也在於法治，法治經由教化，浸淫人心，成為一種習俗習慣，故能行之不悖：

> 朝廷又一公其政於臣民，直言極論，無所忌諱。庶人上書，皆與酬答，其風俗之成，醞釀固已深矣。世安有無政治教化而能成風俗者哉？西洋一隅為天地之菁英所聚，良有由然也。

郭嵩燾還意識到，「泰西富強之業，資之民商」，他雖未使用資本

主義、市場經濟等概念，但亦離此不遠。

郭嵩燾反過來考察中國歷史發現，漢唐時常與外族平等往來，南宋理學興起之後才閉關鎖國且妄自尊大。同治初年，江西南昌的士大夫群起搗毀教堂，巡撫沈葆楨稱讚士大夫的「正氣」，郭嵩燾斥責沈氏頑固。郭嵩燾是那個時代少有的超越華夷之辨及中華本位立場的士大夫。歷史學家楊聯陞指出，郭嵩燾從未把西洋人比作牲畜。不僅如此，郭氏認為，洋人的文明實已出中國之上，「西洋文明之高、製造之精、船砲之堅利，非中國可敵」。所以，「西洋之入中國，誠為天地之一大變」。相比之下，一般士大夫「始則視（洋人）如犬羊，不足一問；終又怖之如鬼神，而卒不求其實情」，郭嵩燾親眼目擊往昔排外的總督瑞麟見到洋人倒地便拜，可藉此一葉而知秋。

郭嵩燾對洋務的識見高人一籌，對「內務」同樣洞若觀火。保守派恥談洋務，洋務派忽視內政，郭氏不僅將洋務與內政連接起來，且認為內政若不能整頓與振作，花力氣搞洋務亦枉然，「未有人心風俗流極敗壞，而可言富強者也」，他贊同友人劉蓉所說，「非英夷之能病中國，而中國自為病耳」。以郭氏之見，中國走向世界的挫折是因為對西方認識不足，更由於傳統政體與社會之衰弱，以致無力應變。郭氏強調，洋務不能速成，尤其是教育及人才培養不是一朝一夕之事：「製造之精，竭五十年之力為之，亦庶幾什一望其涯略，若此者，其源皆在學校，學校之起必百年而後有成。」他發現日本學習西方而迅速崛起，中國依然「君驕臣諛」：「日本求礦學於德國，求塘壩工程於荷蘭，經營招致，進而未已。兼聞其修造鐵路求之英法兩國，安設電報求之丹國（麥），一皆用其專精之學為之。日本為中國近鄰，其勢且相逼日盛。吾君大夫，其旰食乎？」

郭嵩燾說出的只是常識，卻不為輿論所容，招致全國上下鋪天蓋地的謾罵，說他「有二心於英國」。湖南名士王闓運寫對聯罵他說：「出乎其類，拔乎其萃，不容於堯舜之世；未能事人，焉能事鬼，何必去父母之邦。」甚至說「湖南人至恥與為伍」。郭嵩燾不為所動，自我勉勵說，「謗毀遍天下，而吾心泰然」。但他終究未能進入洋務運動的核心，未能拯救洋務運動的挫敗。

洋務運動在甲午戰爭的硝煙中戛然而止。洋務運動的目標和手段都錯了：李鴻章、張之洞等人辦洋務「窮委而昧其源」，其最高理想是「富國強兵」，以「富國強兵」維持皇權專制和儒家綱常；又拒絕引入

西方政教，以憲政體制鍛造現代公民，以自由市場經濟促成工業革命。「自強」的主體是國家和政府，洋務運動在尋求富強的同時，又造成國家和民生脫節，國家至上化使得民生邊緣化，如郭嵩燾所言：「言富強者，視以為國家之本計，與百姓無涉。」辜鴻銘寫道：「滿街都唱《愛國歌》，未聞有人唱《愛民歌》。」普通民眾對洋務運動「事不關己、高高掛起」。洋務運動必敗無疑。

如果說郭嵩燾是洋務運動不被承認的精神先驅，那麼張蔭桓就是維新變法被遺忘的「主心骨」。歷史學者蔡登山評論說：「在晚清人物中，若以才識之卓越、仕途之坎坷、死事之壯烈而言，當推張蔭桓。」民國學者黃秋岳指出：「張蔭桓之生平，則極關政局，為甲午至戊戌間之幕後大人物。」歷史學者何炳棣在〈張蔭桓事跡〉一文中認為：「非蔭桓之先啟沃君心，則維新之論不能遽入，非蔭桓之為有先容，則變法之計不能驟行。」可見張蔭桓在戊戌變法中所扮演角色之重要。

張蔭桓非科舉正途出身，但「駢散文皆能卓然成家，餘力作畫，亦超逸絕塵，真奇才也」。一八八四年，清廷面向全國選拔外交人才，張蔭桓以通英語、知外務而被召進京，得到慈禧太后和光緒帝賞識，授予三品卿銜，命其在總理衙門行走。時隔一年，張被任命為駐美國、西班牙和秘魯大使。

在美三年，張蔭桓不辱使命，辦理華工被害案等多項交涉，且觀察、研究美國社會，多有心得。他指出：「美為民主之國，應譯其創國例備覽。」他在日記中將蔡毅翻譯的美國憲法全文抄錄，讚不絕口。但他對美國憲法所依托的基督教信仰卻知之甚少且評價甚低：「西俗新舊教異流同源，而皆歸宿於上帝，謂耶穌為上帝化身，救世者故崇奉唯謹。耶穌年三十而卒，生平無著述，足跡不出國門，竟能聳動西人至以其生年紀歷，此大不可解者也。中西文字各殊，西教士遊歷吾華粗諳華文，遂舉耶穌事跡附會成編，遠遜佛經內典為中國文人譯說者耳。」中國士大夫的心靈世界多為半儒半佛，出仕為儒、隱居為佛，或中年為儒、晚年為佛，「達則兼善天下，窮則獨善其身」，佛教契合儒家觀念秩序；而基督信仰徹底顛覆儒家觀念秩序，基督教之「人之初，性本罪」與儒家之「人之初，性本善」格格不入，士大夫接受基督信仰極為艱難。

張蔭桓回國後，累遷至戶部左侍郎，賞加尚書銜，先後兼署工、刑、兵、禮、吏部等五部。慈禧召見臣下，往往隔著簾子對話；召見張

蔭桓，卻將簾子捲起來與之交談，過後還賞他吃飯。慈禧說：「汝辦事認真，今予汝外官，當能為國家出力。」又說：「你有才能會辦事，難免遭人忌恨，國家要靠你們輔佐，絕不會被那些閒言閒語所干擾」。

張蔭桓也是光緒帝最信賴的朝臣。瞭解內情的維新黨人王照在《小航文存》中說：「張蔭桓蒙眷最隆，不入樞府（軍機處），而朝夕不時得參密務，權在軍機大臣以上。……是時德宗親信之臣，以張蔭桓為第一。」蘇繼祖在《清廷戊戌朝變記》中說：「南海張侍郎曾使外洋，曉然於歐美富強之機，每為皇上講述，上喜聞之，不時召見。其為人雖無足取，然啟誘聖聰，多賴其力。」據張蔭桓戊戌年日記記載，自新曆一月二十二日至八月二十二日，他被單獨接見二十四次，屢問新法。在光緒帝心目中，凡涉及西方事務，張蔭桓的意見有一定的權威性。

康有為等維新派人物，也是由張蔭桓引薦給中樞和光緒帝的。張、康都是廣東南海人。西方觀察家認為，廣東是商業最發達的省分，維新變法從某種程度上代表新興商人的利益，廣東商人中最優秀的人士慢慢有了歐洲自由主義的知識。「廣東人在朝廷中也擁有相應的勢力，危機爆發前他們的領袖是張蔭桓。」

戊戌變法失敗後，張蔭桓被捕下獄，目睹一同關押在刑部大牢的楊深秀等被提出監獄，「有肆口罵詈者，譚嗣同語尤悖戾」。他本已做好赴死準備，卻未被提出牢房。因英國公使竇納樂（Claude Maxwell MacDonald）、日本公使林權助和伊藤博文的施壓，李鴻章經榮祿說服慈禧，張蔭桓得以保命，改判流放新疆。張氏性格狂放不羈，流放途中居然對沿途接送的官員謔稱：「老太太跟我開玩笑，差我到關外走一回。」[5]

庚子拳亂之初，八國對清廷的排外政策表達不滿，新疆巡撫饒應祺上書要求請求釋放張蔭桓，讓其處理外交。慈禧太后害怕張蔭桓利用洋人勢力，協助光緒帝復位親政，在徐桐等頑固派的鼓譟下，乃下詔將張蔭桓處死於戍所。[6]張蔭桓沒有在戊戌年成為第七名殉難的「君子」，兩年後仍難逃一死，庚子之亂平息後方得以平反昭雪。[7]

郭嵩燾和張蔭桓的悲劇命運，昭示著清末從洋務運動到維新變法的「屢戰屢敗」。郭嵩燾晚年詩云：「挐舟出海浪翻天，滿載癡頑共一船。無計收帆風更急，哪容一枕獨安眠？」既是寂寞先知心情的寫照，亦是清帝國及其價值系統崩解的預言。

◎陳寶箴及湖南的維新變法：家國舊情迷紙上，興亡遺恨照燈前

歷史學家陳寅恪言及維新變法的思想淵源，稱言：

> 當時之言變法者，蓋有不同之二源，未可混一論之也。咸豐之世，先祖亦應進士舉，居京師，親見圓明園干霄之火，痛哭南歸。其後治軍治民，益知中國舊法之不可不變，後交湘陰郭筠仙侍郎嵩燾，極相傾服，許為孤忠閎識。先君亦從郭公論文論學，而郭公者，亦頌美西法，當時士大夫目為漢奸國賊，群欲得殺之而甘心者也。至南海康先生治今文公羊之學，附會孔子改制以言變法，其與歷驗世務欲借鏡西國以變神州舊法者，本自不同。故先祖先君見義烏朱鼎甫先生一新「無邪堂答問」駁斥南海公羊春秋之說，深以為然。據是可知余家之主變法，其思想源流之所在矣。

陳寅恪指出，受郭嵩燾影響且從實際經驗中得知須借重西法改舊法的陳寶箴，與從「今文」經、「公羊」學中推導出「孔子改制」之說的康有為，有著思想淵源的不同。此一評論，具有指向性意義。

維新變法有兩個不同的群體及路徑。以時間節點而言，狹義是指戊戌年「百日維新」，廣義則是指從甲午戰爭戰敗、洋務運動終結之後清帝國地方和中央展開的一系列政治、經濟和文化變革，中間經歷了百日維新失敗和義和團運動及八國聯軍占領北京等頓挫，一直延續到清末新政（清末最後十年的新政，相當部分是重啟百日維新時被擱置的政策）。

就變法的操刀者和影響面而言，一個維新變法是康有為引導光緒帝在中央發動的變法，雖居高臨下，但光緒帝權力有限，政令不出紫禁城，且很快被慈禧太后等頑固派撲滅；另一個維新變法是地方督撫等實力派在各地切實推行的變革，總督級人物以李鴻章和張之洞為代表，巡撫級人物以陳寶箴為代表，很多改革在百日維新失敗後被迫中止，仍有不少得以延續，與後來的清末新政相銜接。長期以來，史家只注意到前一個維新變革，忽視了後一個維新變法。

戊戌政變發生後，張之洞和李鴻章多少受到波及。張之洞的心腹楊銳成為被殺的戊戌六君子之一，李鴻章亦被歸入「康黨」受到參劾。慈禧太后將奏摺拿給李鴻章看，李鴻章當面承認這一頂帽子：「臣實是康

黨，廢立之事，臣不與聞。六部誠可廢。若舊法能強國，吾國早已強矣。即變法則為康黨，臣罪無可逃，臣實是康黨。」慈禧太后聽了後默然。

督撫中在維新變法的實踐上走得最遠的是陳寶箴。陳寶箴早年為曾國藩之幕僚，屬鎮壓太平天國而形成的湖湘集團之一員。陳寶箴後來得到張之洞的提拔，官拜湖南巡撫，獨當一面。湖南民風守舊而強悍，當年郭嵩燾出使歐洲後回鄉即遭百般詆毀；但在陳寶箴等的推動下，湖南成為變法維新的發祥地和模範區。

湖南新政取得若干實際成果。經濟方面，陳寶箴致力於開發地方資源，鼓勵創辦實業。一八九五年十一月，奏請朝廷，設立礦務總局，開發礦產。總局設立不久，先到常寧水口山開採，頗獲厚利。其他如平江黃花洞之金礦、新化錫礦山銻礦、益陽板溪銻礦等也規畫開採。

隨即，湖南出現若干私人創辦的近代企業，如士紳梁肇榮創辦的湖南水利公司、湘潭監生張本奎創設的化學製造公司、張祖國創辦的和豐火柴公司、黃自元創辦的寶善成公司等。

政治方面，陳寶箴設立課吏館和保衛局。前者對官員進行培訓，設有學校、農工、工程、刑名、緝捕、交涉六類課程，使得大小官員「講求居官事理，研習吏治刑名諸書」。後者仿效西方國家的警察制度，為新式地方自治機構，將一般公共安全事務交由士紳主持，是「一切政事之起點，而治地方之大權」。

在思想文化和教育傳媒方面，學堂、學會和報刊「三位一體」的「新學」迅速傳播──時務學堂、南學會和《湘學報》、《湘報》先後出現，得到陳寶箴的首肯或支持。短短數年間，湖南風氣大變。《國聞報》評論說：「湖南風氣漸開，較之江海各省，有過之而無不及也。……人盡憤發，士皆淬厲，為楚有材，於斯為盛。新學之盛，此邦殆其嚆矢歟。」梁啟超說：「自時務學堂、南學會既開後，湖南民智驟開，士氣大昌，各縣州府私立學校紛紛並起，學會尤盛。人人皆能言政治之公理，以愛國相砥礪，以救亡為己任，其英俊沉毅之才，遍地皆是。」

思想史家張灝指出，甲午之後是一個訊息傳播模式劇烈變動的時代，諸如期刊報紙、新式出版業、新式學校與教育系統、學會等，均蓬勃發展。同時，知識階層的定位亦隨之變迭，「一個獨立於政府之外、不以科舉制度定義的知識階層逐漸形成」。得到陳寶箴支持的梁啟超是這種自覺調整其角色的士人，「由中央賦予的名位不是唯一的權力源

頭，由報刊集結起來的公共意見也可以讓他們產生影響力，成為另一種權力的來源」。

陳寶箴不僅著力於湖南本省事務，還關注全國政治動向。他與張之洞聯銜上奏變法科舉，建議考試內容加入「時務策五道，專問五洲各國之政、專門之藝」。此折得到光緒帝肯定。但戊戌變法失敗之後，科舉照舊。

舊派不甘心其既得利益在變法中受損，慈禧太后發動政變，幽禁光緒帝，處死戊戌六君子。陳寶箴是受到最嚴厲處分的維新派地方大員。朝廷處分陳寶箴、陳三立父子的上諭用語相當嚴厲：「湖南巡撫陳寶箴，以封疆大吏濫保匪人，實屬有負委任。陳寶箴著即行革職，永不敘用。伊子吏部主事陳三立，招引奸邪，著一併革職。」朝廷對湖南新政的改革設施毫不容情，責令湖廣總督張之洞：「湖南省城新設南學會、保衛局等名目，跡近植黨，應即一併裁撤。會中所有學約、界說、劄記等書，一律銷毀，以絕根株。著張之洞迅即遵照辦理。」湖南新政就這樣被停止和毀滅了。

陳三立對此極為沉痛，隔年敘及此事，還有不能已於言者：「府君所立法，次第寢罷。凡累年所腐心焦思廢眠忘餐艱苦曲折經營締造者，蕩然俱盡。獨礦物已取優利，得不廢。保衛局僅立數月，有奇效，市巷尚私延其法，編丁役自衛，然非其初矣。」陳氏父子所痛心者，並不是己身的去職丟官，主要是改革圖強、「營一隅為天下昌」的願望化為泡影。

陳寶箴在家鄉南昌西山住了一年多便突然去世。陳三立的記載是：「是年（一九〇〇年）六月二十六日，忽以微疾卒，享年七十。」近人戴明震先父遠傳翁《文錄》手稿中記載：「光緒二十六年（庚子）六月二十六日，先嚴千總公（名閎炯）率兵弁從巡撫松壽馳往西山峴廬宣太后密旨，賜陳寶箴自盡。寶箴北面匍匐受詔，即自縊。巡撫令取其喉骨，奏報太后。」學者劉夢溪結合箋注陳三立之《峴廬述哀詩五首》等詩文，證明陳寶箴確實是被慈禧太后下旨殺害，跟張蔭桓被殺害幾乎同時。

◎康有為：大同猶有道，吾欲度生民

以康有為為首的中下層文官策動的百日維新，與以陳寶箴、張之洞

等封疆大吏在地方上切實推行的維新變法，是兩副面孔，旨趣與方略各不相同。勉強讓兩者有所連接的，是康有為的弟子梁啟超，梁啟超既參與中樞的維新，也在湖南新政中發揮重要作用。

很不幸的是，朝廷沒有將張之洞、陳寶箴等調到中央承擔全國性維新變法運動的總指揮，卻讓康有為這個中學和西學都不通、毫無政治經驗、性情乖張且野心勃勃的「士林邊緣人」成為百日維新的「總設計師」。

康有為的張揚與自誇，很大程度上出於其本性。早年，康「同門見歌哭無常，以為狂而有心疾矣」。歷史上的變法者，往往都有此種人格模式，如商鞅、王莽、王安石、張居正等。近代的反叛者和革命者，如洪秀全、孫文、毛澤東，多半亦如此。較之日本明治維新，所謂「明治維新人」，均為兼具卓越之學養與人品，長期在地方和朝廷擔任要職，且曾親身出使西方列國的重臣。同樣是新政，誰來做，結果將大不相同。

近代史家蔣廷黻指出：「孔子是舊中國的思想中心。抓住了孔子，思想之戰就成功了。皇帝是舊中國的政治中心，所以康有為的實際政治工作是從抓住皇帝下手。」可惜，康有為的「兩手抓」都錯了，且錯得離譜。

首先，康有為之「康學」的核心是《孔子改制考》。康氏認為，孔子以前的歷史無據可考，孔子遂假托堯舜等古聖先賢的言論行事而作六經，其目的是為「托古改制」。康氏虛構出一個首創「改制」的孔子，把孔子打扮成托古改制的「素王」，為其變法造勢。他自己同樣是在「托孔子而改制」，故而成為「新孔子」。康有為在《我史》中刪掉的原文驚心動魄──「忽思孔子則自以為孔子焉」、「忽自以為孔子則欣喜而笑」──這是他心中最大的祕密：他自以為是孔子再世！堅持「中學為體，西學為用」的張之洞對其看得透徹，在《勸學篇》中斥責「迂謬書生，食古不化」、「邪說暴行，橫流天下」，「吾恐中國之禍，不再四海之外，而在九州之內」。

其次，康有為確實抓住了光緒帝，光緒帝一度對其言聽計從，但光緒帝是缺乏實權的「兒皇帝」，事事需要徵求慈禧太后同意，帝后之矛盾已日積月累，變法成為矛盾爆發的觸發點。康有為最為愚蠢的做法是，企圖挑動帝后乃至帝黨與后黨之矛盾，讓光緒帝獲得實權，甚至異想天開地讓譚嗣同去鼓動袁世凱，以武力包圍頤和園，逼迫慈禧太后

「裸退」。此種政治幼稚病，如同一九八九年改革派知識分子以為依靠趙紫陽就可完成政治改革，為了讓趙紫陽擁有實權，策動民間打出反對鄧小平「垂簾聽政」的口號，結果誘發鄧小平的文革後遺症，悍然決定開槍殺人，以趙紫陽為首的改革派遂作鳥獸散。

百日維新之前，若干新政已開始，如經濟特科、大學堂、新法練兵等。戊戌年四月二十三日，光緒帝經過慈禧太后批准，下詔書以定國是，康有為參與此詔書之起草。詔書包含廢除八股、設置鐵路礦務總局、允許司員士民上書、設農工商總局等。至七月，改革達於高潮，光緒帝罷免禮部六堂官，任命楊鋭、譚嗣同、劉光第、林旭為軍機章京，參與新政。

康有為在新政的策略中犯了兩大致命錯誤。他認為，新政最要緊的有兩件事，第一，科舉考試的內容從八股文變為政治經濟的策論，第二，調整行政機構，裁撤許多無用的衙門和官職。如此，打破無數人飯碗，「被改革者」遂殊死反抗。慈禧太后正是抓住官僚的「官心」和士子的「士心」，於八月初六一舉發動政變，奪回大權，將新政歸零。

康有為的很多變法主張是不切實際的空想，不可能付諸實踐。比如，他在《上清帝六書》中主張，以全國礦產作抵押來借款，並出售「邊外無用之地」，以籌資五、六億兩來進行改革。以不能確定具體收益的開礦權為抵押進行商業貸款，沒有一家銀行肯提供不用於開礦而從事新政各業的貸款；也由於其收益不確定，無法發行定期定息的債券。

至於出售「邊外無用之地」，康有為只是一種推斷，且試圖將西藏賣給英國。但是，他對國家之間出售土地的知識有誤，如俄國賣阿拉斯加給美國，價格並非「數萬萬」，美國也沒有拿這筆錢來「築鐵路、興學校、購鐵艦、增海軍」。而且，當時西方列強並沒有購買清帝國任何一塊土地的意圖，列強強租的不是邊外無用之地，而是邊內有用之地。此類建策，明顯暴露出康有為不理解相關的近代金融與世界歷史的基本狀況。

事後，張之洞的幕僚辜鴻銘在其英文著作《中國牛津運動故事》中，將張之洞等人的變法比喻為英國模式，將康有為等人的變法比喻為法國雅各賓派革命：

> 康有為的雅各賓主義已然脫離了張之洞的革新方案，……馬修．阿諾德所言的那種追求優雅與美好的牛津情感，使得張之

洞憎恨康有為雅各賓主義的凶暴、激烈和粗陋。於是，在康有為及其雅各賓主義處於最後關頭時，張之洞便捨棄他們，折了回去。

此處，辜鴻銘提及的馬修．阿諾德（Matthew Arnold）為英國詩人和文學評論家，曾任牛津大學英詩教授。馬修．阿諾德所言的那種「追求優雅與美好的牛津情感」，不單單在文學方面，它背後是英國良好的政體及民情。英國政治哲學家沃爾特．白哲特（Walter Bagethor）對英國憲制有類似於伯克（Edmund Burke）那樣的衷心禮讚。沃氏認為，英國是一個「隱蔽的共和國」，其憲制包含「尊崇的」與「效能的」兩個部分，人「不但是一種理性的動物，還是一種激情和想像力的動物」。英國女王以及貴族，代表英國憲制尊崇的部分，議會下院、首相及政黨政治屬於實質性控制英國政體的部分，但是英國憲制的尊崇外表投合了英國人民對於傳統精神的喜好，凝聚了人民的信仰，致使英國憲制獲得人民穩固的支持與忠誠。英國憲制充分利用了能使最高權威獲得「神聖性」的影響力：「對於王室的尊崇……在古老的貴族周圍生長起來的尊敬……高雅精緻的禮貌，以及裝飾著、鼓舞著文明人民的國內關係的社會善意。」總之，英國成功地達到白哲特所謂的任何一個古老憲制都必須做到的兩個目標：「首先必須贏得權威，然後再利用權威；它必須首先取得人們的忠誠與信任，然後再利用這種效忠進行統治。」

然而，康有為參與的戊戌變法以及此後支持的張勳復辟，不僅沒有增進帝制或君主立憲制的美德，反倒顛覆了其權威及魅力──當然，其對立面的慈禧太后起了更大的破壞作用，再加上滿漢民族衝突，使得中國無法實現像英國那樣的光榮革命。

當光緒帝在慈禧太后死前一天死去，康有為手上的兩張牌少了一張，他只剩下孔子了。在流亡生涯中，康的思想由「孔子改制」發展到將儒家「儒教化」。

在清末「典範轉移」的兩千年未有之大變局中，讀書人發現，儒教已淪為懸空的、高高在上的菁英的宗教，若要在讀書人與老百姓之間塑造共同價值，需要尋找一個接口，將儒教往私人宗教上推移。其靈感來源、取法對象，是佛教、道教、民間宗教以及外來的基督教。

一九〇一年，梁啟超寫道，康有為「以孔教復原為第一著手」，乃「孔教之馬丁．路德也」。這個比喻言過其實。康有為對基督教的精神

內涵和組織形式一知半解，認為「耶教全出於佛。其言靈魂，言愛人，言異術，言懺悔，言贖罪，言地獄、天堂，直指本心，無一不與佛同。其言一神創造，三位一體，上帝萬能，皆印度外道之所有」。他堅信中國不需要基督教，因「民情不順」，且「一切之說，皆我舊教之所有」。康氏倡言變法，學習西方，卻拒絕西方的根本——基督教文化，豈非買櫝還珠。

康有為將儒學轉化成宗教的努力，此前在其變法中即已提出。一八九五年，康氏建議清廷在全國傳播孔子學說，把一切未經許可的寺廟都改為孔廟，並派遣孔教宣教士到海外向華僑傳教。一八九八年的戊戌變法中，他正式提議以儒教為國教並建立孔教會。入民國，康氏的這一思想更加頑固和執著，全然不顧與時代浪潮格格不入。一九一三年，他建議民國政府的國會將儒教認定為國教，並在全國各地的孔廟舉行周期性的宗教儀式。

清末民初，康有為的此類請求未被當政者接受——清廷雖以儒家思想為立國思想，卻不願接受康有為版本的儒家；民國政府忙於內戰與財政，無暇理會此類異想天開的建議。無論是舊派還是新派的士大夫階層都不能認同康的這一做法。守舊的儒者曾廉指出，康將孔子提升為「教主」，將孔子視為摩西，而自以為耶穌，而成教皇。雖然曾廉對基督教比康有為更無知，卻一眼看出康氏是「借孔子之名而遂其個人的野心」。現代知識分子及其他宗教信仰者，對康有為的此設想也極為反感，因為它違背了《約法》中確立的宗教信仰自由的原則。[8]

康有為在一九〇二年底完成驚世駭俗的《大同書》，汲取嚴復所譯之《天演論》中的社會進化論思想，認為在大同世界，「天擇鐵律」演化而成之最高級的「新人種」將具有白種人的形貌與黃種人的心智。人類將不再有人種、民族、階級之分，也沒有國家之別，國界也隨之而破，全世界將依經緯度精準畫分。人類透過「大同公政府」所管理的複雜通信網路來相互聯絡。這個「大同公政府」如何組成，康有為語焉不詳。

一九四六年六月，中國共產黨即將奪取政權，建立宛如一張白紙的「新中國」。這時，毛澤東手上正在讀的，不是馬列主義經典，而是《大同書》。毛澤東對另一個理想世界的追夢者——《大同書》的作者康有為做出判斷：「康有為寫了《大同書》，他沒有也不可能找到一條到達大同的路。」毛在《論人民民主專政》一文中，宣稱自己找到了這樣

一條路。十三年之後，毛的這條「大躍進」之路將數千萬中國人引入死亡之路。

第四節　辛亥革命：一場先天不足、後天失調的革命

◎《十九信條》：遲到的憲法不再是憲法

清末新政是維新變法的延續，是維新變法與辛亥革命之間清帝國最後一次自我拯救。十九世紀最後一個新潮是維新，二十世紀最初一個新潮是革命。在十九世紀與二十世紀之交，維新還不願歇手，革命卻已經露頭。改良是溫和的革命，革命是激進的改良，改良與革命賽跑，革命終究獲勝了。其根本原因在於，清末新政在最核心的環節「立憲」上失敗了。

日俄戰爭是中國思想界轉向立憲的一大契機。「通國上下望立憲政體之成立，已有萬流奔注，不趨於海不止之勢」。首先是駐外使臣孫寶琦上書請求立憲，然後是多名駐外使節聯名奏請變法且立憲。他們認為，日本「頒布憲法，於是君民上下一心，遂成鞏固不搖之勢」，「歐洲各國，除俄與土耳其外，皆為立憲之國，而尤以英德之憲法為最完備，此英德兩國所以能俯視列強，鞏成大國也」。當時的社會輿論也是如此，《中外日報》認為，亞洲同為黃種人的小國日本打敗歐洲白種人的大國俄國這一事實證明，憲政優於君主專制，中國該選擇哪個國家為榜樣不言自明：「橫覽全球，凡稱為富強之國，非立憲及共和，無專制者。使以日俄之勝負為吾國政體之從違，則不為俄國之專制，必為日本之立憲。」

一九〇六年九月一日，清廷發布《宣示預備立憲先行釐定官制諭》，邁出政治體制改革的第一步。一九〇八年，頒布《欽定憲法大綱》等文件，確定立憲的路線圖和時間表。袁世凱在其中充當了關鍵角色，立憲派領袖張謇指出：「自七月十三日朝廷宣布立憲之詔流聞海內外，公之功烈，昭然若揭，日月而行。」

然而，憲法大綱與預備清單的發布，其於憂心國事，以及具有政治覺悟的國民而言，等於是一針輕微的麻醉劑，和一張沒有兌現把握的遠期支票。當時人們所要求的，是希望在兩年或三年之內，即行召開國會。而依預備清單及清廷的上諭，卻要等第九年一切預備工作完成後，

到第十年才能召開國會。時間上的距離如此之大，無法滿足人們的希望和要求。所以，在憲法大綱及預備清單發布之後，國會請願運動經過極短暫的平靜，又如火如荼，蒸騰以起。

最失人心的是《預備立憲大綱》中對皇權沒有任何限制，皇帝的權力比日本天皇和俄國沙皇更大，這不是君主立憲，而是「披著憲法外衣的絕對君主專制」。朝廷任命的內閣總理大臣和內閣政務大臣，跟原來的滿漢各半相比大幅退步，變成滿七漢四，且蒙古、漢軍旗依附於滿族，漢人不足三分之一。陸軍部等要害部門全掌握在滿族親貴手中。這個內閣被稱為「皇族內閣」。面對清王朝的背信棄義，立憲派及民眾紛紛強烈反對。

保路運動成為壓垮駱駝的最後一根稻草──清帝國政府絲毫不尊重私有產權，四川民眾集資修建的鐵路，說國有就國有，跟如今某些非洲國家及南美的委內瑞拉、玻利維亞等國的暴力國有政策如出一轍。而此時的民眾早已不再是皇帝予取予求的順民，他們要為自己的權益奮力一搏。清帝國學西方、辦洋務已經半個多世紀，卻連西方走向現代化的首要條件是保護私有產權都沒有弄明白，它的滅亡就是毫不值得同情的了。

有保路運動，才有武昌起義。武昌起義後不到一個月，各省先後宣布獨立。驚慌失措的清廷於十一月二日頒布《憲法重大信條十九條》並在宗廟宣誓，這是對明治維新時「五條誓文」的模仿，但時勢迥異，成效懸殊。

在近現代立憲史上，這是具有重大轉折意義的憲法性時間，卻瞬間就被各地起義的硝煙遮蔽了。學者高全喜認為，如果說前此的《欽定憲法大綱》中的君主立憲徒有立憲之名，是一種義大利政治學家薩利托（Giovanni Sartori）所謂的「名義性憲政」；那麼《十九信條》所宣誓的君主立憲制，則是一種真正具有憲政性質的虛君共和制，從中可以找到英國憲制的影子。學者尚秉和指出：

> 《十九信條》深得英憲之精神，以代議機關為全國政治之中樞，苟其施行，民治之功可期，獨惜其出之太晚耳。倘能早十年宣布實行，清祚或因以不斬，未可知也！

然而，若非武昌起義，滿清皇室會推出《十九信條》嗎？正如遲到

的正義是「非正義」，遲到的憲法也不再是憲法。生不逢時的《十九信條》瞬間便被辛亥革命大潮席捲而去。

◎從《清帝退位詔書》看誰是共和之父：是張謇，而不是孫文

敲響清帝國喪鐘的是清帝國當家人。武昌起義之後，各省督撫無法控制局面，死命對抗革命乃至以身相殉者是極少數（如自殺的江西巡撫馮汝騤、閩浙總督松壽，被殺的山西巡撫陸鍾琦、署理四川總督趙爾豐），大多數略作抵抗便棄職或稱病辭職。在上海的前兩廣總督岑春煊被起用為四川總督，一度謀「取道豫陝，轉戰入蜀」，短短數日長江中下游便已變天，大勢已去，只得哀歎說：「獨居租界，惟聞四方土崩瓦解，望風歸順。自來民心離散，疆宇喪失，殆從無如是之速者。蓋禍機早伏，一觸即發，民之離散久矣。」

當時的媒體評論：「二三年來，立憲既經絕望，人人心中即有革命之意。今日武漢事起，全國知之，如銅山西崩，洛鍾西應，人心所趨，有莫知其然而然者。或以瓜熟蒂落喻之，理義甚合。」御史胡思敬說：「朝廷力行新政，原以圖富圖強圖存，而不料轉以速貧速亂速亡。」第二次出洋考察憲政的大臣于式枚說：「行之而善，則為日本之維新；行之不善，則為法國大革命。」

美國傳教士、美國國務院顧問布朗對清廷覆亡有這樣一番觀察：清朝政權崩潰如此之快，表明滿族統治的基礎已經腐朽，中國人民正為自身的尊嚴和秩序而鬥爭。在如此遼闊的國家，能將革命進行得如此之快、如此和平，這是人類歷史上前所未有的。參加革命的軍隊建制很小，整體規模不大。整個革命死傷甚少，遠不足與美國內戰和日俄戰爭中任何一場戰鬥的死傷人數相提並論。在大部分地區，革命形勢欣欣向榮，以至於很多帝國官員不戰而降。四川革命爆發的五個月裡，以及漢口光復的三個月時間內，十八個省中有十五個省進行了革命。起義勝利的浪潮席捲整個長江流域。傲慢的大清皇帝以天子之名統治將近三百年的「天朝上國」已經滅亡。

清帝國不是被武昌起義推翻的，而是從內部瓦解的，再失去列強的外部支持，就轟然倒下。一九一二年二月十二日清帝遜位，主要是清皇朝沒有得到各省的信任，以及外國的支持而發生的。在第一次世界大戰之前的外交中，英、美、德、法、日、俄六大強國沒有遵行一種協調的

政策。從十九世紀末開始，清廷的財政就無法自主，大舉借債不僅沒有讓清帝國得以自強乃至「與列強競爭於世」，反倒走向「借款自亡」之路。列強此時拒絕給予清廷財政上的援助，實際上等於承認了革命黨。他們堅持一種不干涉態度，或事實上鼓勵革命黨，而聽任帝制和皇朝土崩瓦解。列強容許帝制政體被推翻和皇朝遜位，並支持袁世凱為新的共和國的元首。

一九一二年二月十二日，走投無路的清廷發布《宣統帝退位詔書》。詔書中說：

> 前因民軍起事，各省響應，九夏沸騰，生靈塗炭。……今全國人民心理多傾向共和。南中各省，既倡議於前，北方諸將，亦主張於後。人心所嚮，天命可知。予亦何忍因一姓之尊榮，拂兆民之好惡。是用外觀大勢，內審輿情，特率皇帝將統治權公諸全國，定為共和立憲國體。

立憲派領袖張謇為《宣統帝退位詔書》起草者之一。[9]《宣統帝退位詔書》是《十九信條》精神的延續和超越，如學者高全喜所說，它屬於現代中國的一部分，其實質已屬於肇始之際的新中國—中華民國的重要組成部分，有機地納入革命建國的新傳統之中，並做出了自己的貢獻。它是奠定中華民國立國之本的憲法性法律文件之一，甚至具有與《臨時約法》同等重要的意義。清帝國也以自我和平遜位的方式參與到革命建國和人民制憲的憲法主題之中，以自己形式上的死亡，與這個國家和民族共同贏得新生。

在國共兩黨的官方敘事中，辛亥革命只有一個，即孫文和革命黨人「根正苗紅」的辛亥革命；其實，正如維新變法有兩個，辛亥革命也有兩個，被遺忘的另一個是袁世凱和張謇等改良派、立憲黨人的辛亥革命。袁世凱以北洋的武力逼迫清帝和平退位，以張謇為代表的立憲黨人則致力於維持各地新政權並達成南北和解。

孫文及革命黨人多為社會邊緣群體，甚至是會黨等黑暗力量。美國學者白樂日（Etienne Balazs）指出：「在所有問題都要求在數年或十數年的狂熱時期一舉解決的中國歷史的轉捩點，傳統要素與革命要素常常是相互結合而發揮作用的。」孫文即是其代表人物。孫文本人中學和西學皆一知半解，「不中不西」，且在中外皆無信用，人稱「孫大炮」。

孫文的成功在於他將邊緣知識分子與底層社會、祕密會社的力量結合起來，形成以之為核心的革命運動。革命黨人擅長殺人放火，卻無力建構穩定的政權。他們蔑視協議和契約，濫殺無辜，糜爛地方，對投降的滿人實施種族屠殺，這一幽暗面被正史掩蓋。

以浙江為例，浙江光復與政權和平交接，端賴立憲派士紳的努力。諮議局議長陳黻宸、副議長沈鈞儒、民團總理湯壽潛等與清軍將領貴林談判，促使其放下武器，並承諾「杭州為天下倡」，不會殺戮旗人。英國領事在報告中指出：「革命在表面上純粹是軍方幹的，但從本地報紙看來，它是湯壽潛和諮議局扶助和組織的。」湯壽潛之所以願意出任都督，「徒以杭有旗營，慮不我下，則省城塗炭，兼慮他省駐防，以杭為前車而鋌而走險也。私冀發揮人道主義和平解決，庶杭防下，而凡有旗防者皆易下，以符政治革命之旨」。貴林在談判中提出不殺旗人一人的要求，湯毫不猶豫簽字答應。但革命黨人褚輔成等事後出爾反爾，擅自將討要軍餉的貴林父子等四人捕殺。湯、陳等憤而辭職。

清末最具紳士品格──即便與歐洲第一流紳士相比亦毫不遜色的，不是康有為、梁啟超，而是張謇。張謇以狀元之顯赫身分，辭職「下海」經商。[10]經商取得巨大成功，繼而以實業家和士紳領袖的身分從政，一九〇九年被推為江蘇諮議局議長，一九一〇年發起國會請願活動，一九一一年任江蘇議會臨時議會長。辛亥革命期間，張謇奔走南北，促成和談，居功甚偉。

以張謇為代表的清末立憲派、地方議會代表和受社會各界信任的士紳，在建立民國過程中的貢獻比孫文等革命黨人更大。作為縱跨政、學、商三界的士紳菁英，張謇把一生的事業與中國古今轉型的立憲變革結合在一起，他的立憲事業典範性地代表了革命黨和清王室大臣之外另外一股民間社會立憲建國力量和理念。理性、審慎、穩妥和漸進地推進立憲改良，是他們致力於改造政治的基本方略，正如張謇所說「一生之憂患、學問、出處，亦常記其大者，而莫大於立憲之成毀」。可惜，中國如同分量太大的麵團，張謇等人如同分量太少的酵母，太少的酵母無法將太多的麵團發酵，麵團很快就酸掉了。

◎「共和」為何與中國失之交臂？

孫文沒有建國，袁世凱也沒有竊國。孫文不是華盛頓，而是洪秀

全；袁世凱不是克倫威爾，而是拿破崙。這不單單是因為他們兩人人格的缺陷，而是由中國的民情與觀念秩序所決定的。孫文在歐美社會生活了半輩子，袁世凱從事洋務亦近半輩子，但他們對帝王學、權謀術的喜好，超過了對共和憲政的嚮往。

孫文和袁世凱都未能明白他們當過元首的「中華民國」英文譯名中「共和」一詞的真實內涵。在儒家政治傳統中，「共和」是曇花一現的貴族寡頭共治。史書中記載的「周召共和」，並未形成一種持續性的制度，很快恢復為絕對君主專制。在辛亥革命之後，真正的現代「共和」制的嘗試，在中華民國北京政府一路走來，跌跌撞撞，好不艱辛。到了一九二七年，人們對水土不服的「共和」失去耐心，選擇了似乎可以讓中國立竿見影實現大國崛起的秦漢秩序加蘇聯的黨國模式。

此共和與彼共和風馬牛不相及。《史記．周本紀》載，周厲王施行暴政，導致「國人暴動」，「召公、周公二相行政，號曰『共和』」。據《呂氏春秋》、《竹書紀年》及《清華簡》，還有青銅製品上面的銘文，此處「共和」指當時一個名叫「共伯和」的人物。「共伯和」即諸侯國「共」的伯爵，名叫「和」。他是小國國君，但德高望重。周厲王逃跑後，包括貴族、官僚和平民的暴動者，將共伯和請來攝政，周定公、召穆公做宰相，共同治理國家，維持臨時中央政府。「共和」的意思，首先是「共伯和」的名字；其次是以「共和」為年號。歷史的偶然性是，「共和」這兩個字本是人名和年號，本身亦有「共同和諧」之意，人們就認為「共和」是貴族們聯合起來、共同管理和協調國家事務。

近代以來，中國人翻譯來自西方的觀念，常常將古已有之的詞語拿來「古為今用」，便於讓國人接受外來思想。嚴復第一個用「共和」這個古語翻譯「Republic」，指稱他所理解的「數賢監國」的政治模式（「如古之共和」），與君主制和民主制並列。但嚴復對「Republic」的理解並不準確，用「共和」來翻譯是一種不求甚解的「錯譯」──西方的「Republic」並非儒家政治傳統中的「周召共和」（貴族寡頭共治）。自從嚴復以「共和」翻譯「Republic」之後，「共和」的「誤讀」成為知識界的普遍共識。[11]

這種「美麗的誤會」貽害無窮：一百多年來，華人對「共和」之本質始終不甚了了。儘管海峽兩岸的「兩個中國」──中華人民共和國和中華民國──國名之英譯都使用「Republic」這個詞彙，但何謂「共和」、

何謂「共和國」，恐怕從政治人物、法學家到普通民眾都一頭霧水。

民國初年首屆國會兩次制憲嘗試都以失敗告終，占據行政權和壓倒性軍事力量的袁世凱及北洋系負有相當之責任，占據國會多數派的孫文及國民黨人負有更大責任。一九一三年的國會排斥袁世凱北洋派的制憲參與，採用封閉性的國會制憲模式，選擇抗爭性的單獨制憲，實際上是拒絕任何妥協的政治行為。一九一六至一九一七年相似的歷史場面再次重演。當時的國民黨系政團益友社不顧袁世凱死後軍人力量崛起的政治現實，堅持立即實現以削弱地方實力派為目標的省制入憲，拒絕北洋政府與地方實力派在省制問題上的反對意見，致使省制問題流產，給予軍人干涉制憲的藉口，制憲進程再度失敗。國民黨系的政治人物孫洪伊認為，民國建立以來主要是北洋派與國民黨之爭，「北洋派與國民黨能互相諒解，則國家舉手可定」。以此而論，二十世紀中國政治「全贏或全輸的模式」開始於民國初年國會政治菁英的制憲活動。

接下來，北洋政府出現曹錕賄選、段祺瑞解散國會並廢除《約法》乃至張作霖以大元帥之名掌控中央政府，國民黨方面則是孫文由非法的「非常國會」推選為「非常大總統」乃至在蘇聯的支持下建立割據政權再黨軍北伐──由此建立的南京國民政府不具備中華民國之法統，不再是《臨時約法》與《宣統帝退位詔書》所共同鑄就的中華民國之共和國，而淪為一黨獨裁的黨國。再取而代之的共產黨政權，則是全能式極權主義，不僅奴役本國國民，且向全球輸出革命和病毒。

一九一三年二月四日，美國國務卿致參議院外交關係委員會主席的信件中，有一份名為《關於承認「中國共和政府」的備忘錄》的附件。備忘錄指出，培根參議員提出盡快承認「中國共和政府」的聯合決議案。這一決議案基於目前中國政府是「代議制的」、「長久的」和「穩定的」這一假設，但國務院無論是從其內部的代表還是從在華有重大利益的其他國家政府所獲得的資訊都表明，即使這個政府在原則上或是共和的，但它目前既不是真正的代議制，也不是「長久的」，其穩定更是一個懸而未決的問題。

第五節　「五四」運動：沒有自由和人權，民主和科學是空中樓閣

辛亥革命之後數年，共和制度仍無法有效而穩定地運作。就推翻帝制而言，辛亥革命成功了；就走向共和而言，辛亥革命失敗了。一九一九年，「五四」運動爆發，中國進入「五四」時代。「五四」對如何建立現代國家提出新的設計和願景。余英時指出：

> 「五四」以來，民主和科學始終被奉為中國所必須追求的兩大價值。當然，與之相關聯的還有其他的價值，如「自由」，這是民主與科學都不可或缺的先決條件；如「人權」，則是民主所要實現的終極目的。

余英時對「五四」的定義，與中共官方對「五四」所持的「三位一體」的論述迥異。中共以「愛國」來定義「五四」，而淡化「民主」與「科學」。

而即便以「民主」與「科學」而言，這兩種在十九世紀末在西方成形的觀念本身就有局限性，再傳到中國之後，二度扭曲變形。如余英時所說，科學在中國主要表現為「科技」，是「藝」而非「道」；為真理而真理的科學精神尚未充分建立。民主的地位則是「尊」而不「親」，甚至還時時有取消國籍、遣返西方的呼聲。在此意義上，「『五四』尚未完成」。

◎中國捨美國而學蘇聯，棄威爾遜而取列寧

正如有兩個維新變法、兩個辛亥革命，也有兩個「五四」運動。

若從時間節點而論，狹義「五四」乃指發生於一九一九年五、六月間的中國民眾採取各種行動（高潮是從五月四日到六月三日間北京學生的遊行示威，乃至火燒趙家樓等出軌事件）來行抗議日本強迫北洋政府接受出讓山東、南滿、東蒙部分主權的「二十一條」。這場運動，是北洋政府、梁啟超及巴黎和會談判代表有意洩漏消息，在國際談判中利用「民氣」作為籌碼，並不完全是民間自發的。

這場運動又有蘇聯的力量悄然介入。蘇聯取代帝俄之後，雖然政權尚未鞏固，即與日本在東北亞特別是滿洲和中國北方展開激烈競爭。蘇聯煽動中國國內的反日情緒，繼而在中國傳播馬克思列寧主義，希望將中國變成其衛星國。

在此過程中，不善進行宣傳戰的日本淪為輸家。日本對中國當然不友善，但對中國更暴虐的蘇聯反倒隱而不彰，仇日情緒開始深埋於中國人心中。

美國是另一個大輸家，這是美國失去中國的開端，也是中國拒絕美國所代表的觀念秩序的開端──在此意義上，中國是最大的輸家。

一戰之後，美國總統威爾遜（Woodrow Wilson）給予所有受壓迫民族和國家以民族自決的美好許諾，中國人視之為「威爾遜主義的福音」──中國將不需要等到變得富強之後，才享有國際正義，中國當下就可擁有。中國人將希望押在威爾遜和美國身上，以抹去他們過去所受的羞辱。

然而，威爾遜的承諾無法在錯綜複雜的國際政治格局中實現，即便在今天的國際社會亦無法實現。威爾遜低估了人性的幽暗面，以及由此衍生出的國家利益的競逐和「實力為王」的原則。當時，當過政治學教授的美國駐華公使芮恩施（Paul Samuel Reinsch）向威爾遜提出警告：「如果中國此刻的信心在後來落空，發展自身精神和政治的理想被打破，結果將是一場災難，我們將會遭遇龐大又唯利是圖的軍事勢力，且被它無情地掌控，而非看見太平洋彼岸的中國民眾對我們的理想加以贊同。」此後一個世紀中國發展的軌跡、中美的敵對關係，被其不幸而言中。

廣義的「五四」，是一場西化且試圖將中國傳統實現現代轉化的「全面現代化」的思想文化運動，它肇始於一九一七年的張勳復辟失敗（張勳復辟短短十二天就失敗了，但對民國知識人造成極大的心理震撼），終結於一九四九年中共取得政權，用歷史學者周策縱的話來說，「這個運動必須被看作是整個歷史發展的一個階段，事實上它是中國在經歷了上一個世紀西方的衝擊後，實行變革以適應現代世界的漫長歷程中的一個關鍵卻又巨變迭起的時期」。

若以代表人物及其思想觀念而論，過去的論者一般將「五四」分為以胡適為代表的右翼和以陳獨秀為代表的左翼，但我更願意以周作人和毛澤東作為其左右兩翼的代表。

被自由主義陣營視為精神領袖的胡適，雖少年成名、在學界地位遵崇（先後掌握北大和中央研究院之權柄，可謂民國時代擁有最多資源的「學閥」），但其文字貧乏、思想淺薄、學術成就有限，並不能代表「五四」思想文化的最高成就。與之相比，周作人雖生性淡泊、不擅交

際，且因為在抗戰期間出任「偽職」而身敗名裂，但其思想之敏銳、文字之優雅、著述之廣博且對人性有極深的洞察，在「五四」諸子中無出其右，足以代表右翼「五四」的最高成就。

左翼知識人的教父陳獨秀（年輕一輩共產黨人稱之為「老頭子」）攜《新青年》雜誌離開北大、南下上海，組建中國共產黨並成為第一任總書記。但陳獨秀很快在組織上與蘇聯操縱的中共決裂，繼而在思想上與激進左派決裂，晚年回歸英美民主價值，不宜被視為左翼「五四」之代表。相比之下，毛澤東在「五四」前後如饑似渴地吸收進步青年引以為時髦的詞彙、主義和學說，其精神導師從王陽明變成梁啟超再變成《新青年》諸君—特別是北李（大釗）與南陳（獨秀）。在國共第一次合作期間，毛躍升為國民黨中央宣傳部長。國民黨清共之後，毛又成為由馬列主義思想「武裝」的現代土匪，占山為王，以農村包圍城市，一步步掌握中共最高權柄，進而擊敗國民黨，打造出一個堪與蘇聯並肩的極權主義大帝國。毛才是左翼「五四」的典型代表。

◎周作人的「五四」：個體的解放與自由

周作人登上新文化運動的舞台時即與眾不同。他通過評論和新體詩的創造，為運動注入日本白樺派對於個人與人類之覺醒的思想，顯示了一個清新的人道主義者的面貌；還有那種通曉日、英、希臘三國語言的誠實的文學啟蒙主義者，以及與其兄魯迅不相上下的執著的因襲傳統之批判者的形象；不久，他放棄激進的反傳統主義，漸漸將這一切消化於對傳統文學本身的「再生」之中，作為獨特的散文藝術家不斷加深其沉潛的深度而鑄就凝重蒼鬱的風格。由此，周作人與左翼漸行漸遠，發生若干論戰，甚至埋下與魯迅兄弟失和的遠因。[12]

一九一八年年底，在《每周評論》雜誌籌備期間，周作人先後撰寫《人的文學》、《平民文學》、《新文學的要求》、《思想革命》、《聖書與中國文學》等文章，構成一個完整的體系，為新文化運動打下最有深度的精神底色。周作人指出，新文化與舊文化之差異就在於，新文學將「人」的發現與文學的發現統一起來，除了表達方式的差異（白話文取代文言文）之外，更是思想和精神的差異，「文學革命上，文字改革是第一步，思想改革是第二步，卻比第一步更為重要」。

一九二〇年代初期，周作人對宗教與文學的關係產生濃厚興趣，他

並不贊同蔡元培「以美育代宗教」的理論，認為最優秀的文學都帶有宗教性或與宗教相通，對於「新時代的文學家」來說，必須擁有「新宗教」──「人道主義的理想是他的信仰，人類的意志便是他的神」。

一九二〇年代中後期，相當多知識分子拋棄「五四」個性主義的部分，走向「無產階級戰鬥的集體主義」，周作人堅持「五四」精神的本質乃是「個體的解放與自由」，「依了自己的信的傾向」，選定自己的角色，開闢「自己的園地」，他找到了自己。他將尊重個性獨立與自由作為不可逾越的底線，呼籲作為時代菁英的知識分子不要盲目從眾，「真正的文學發達的時代必須多少含有貴族的精神」。他在談文學和文化問題，何嘗不是在談政治和社會問題？

周作人的精神底色有三個來源，一是希臘文化（特別是希臘神話），二是日本文化（尤其是日本民間文化和現實主義作家），三是基督教文化，再加上他長期對女性和兒童權利的關切，對民間文學和民俗的搜集整理，使他的思想和創作與偏左的「五四」的主流截然不同。

以希臘文化而論，周作人晚年只能做匿名的翻譯工作，「我所覺得喜歡也願意譯的，是古希臘和日本的有些作品」。在晚年，他不譯荷馬、不譯柏拉圖、也不譯亞里斯多德，卻譯哀曲、短詩以及希臘化時代一名敘利亞籍機智辛辣作家的對話集──《路基阿諾斯對話集》。路基阿諾斯作為周作人生前完成翻譯的最後一位作家，也是他一生最鍾愛的古希臘作家，承載了他最多的期許。進入生命後期的周作人，針對早年批評的中華傳統文化的弊端，重新思考這一龐大的文化系統，建立其獨特的中華文化認知，其核心是「兩個夢想」：倫理之自然化，道義之事功化。他在傳統中找到「中國思想界之三盞燈火」──漢代王充、明代李贄、清代俞正燮，他們的共同特徵是「疾虛妄、愛真實」，並由此上溯到墨子、顏回、大禹。周作人認為，古希臘路基阿諾斯對認識此一傳統有益，將翻譯路氏作品作為最後心願：「余一生文字無足稱道，唯暮年所譯希臘對話是五十年來的心願，識者當自知之。」

以日本文化而言，周作人對日本民俗、兒歌、民間宗教尤有興趣，亦高度評價日本現代文學。他在日本占領北京的「落水」期間，發表了一篇題為《草囤與茅草》的文章，介紹日本作家江馬修及其妻子江馬三枝子的作品。小說中日本山民昏暗的茅屋、背簍中漆黑的臉上叮滿蒼蠅的嬰兒，在田地裡辛勞的農婦，都讓其深受感動：「有吾與爾猶彼也，或你即我之感，這是一種在道德宗教上極為崇高的感覺。人們常說，亞

細亞是一個。這話當然是對的，我也曾這樣說過，東亞的文化是整個的，東亞的命運也是整個的……日本的詩人文人從前常說東洋人的悲哀，和西方的命運和境遇迴異的東洋人的辛苦，我讀了很有感觸，覺得此是中日文藝一致一切美好關係的正當基調。」在中日殊死搏鬥的當下，此中之微言大義、長歌當哭，知音有誰？[13]

以基督教文明而言，周作人在《聖書與中國文學》一文中表達得最為充分。首先，他指出，舊約是希伯來的文學，希伯來人是宗教的國民，其文學多含宗教的氣味。文學與宗教的關係本來很是密切，希伯來思想裡的宗教分子比別國更多。

周作人進而指出，基督教思想的精義在於各人的神子的資格，與神人的合一及人們相互的合一，如《福音書》所說，「使他們合而為一；正如你父在我裡面，我在你裡面，使他們也在我們裡面」。他認為，「這可以說是文學與宗教的共通點的所在」。

周作人認為，聖經與中國文學的關係可分為舊文學與新文學兩部分。舊的一方面，新舊約的內容正和中國的經書相似：新約是四書，舊約是五經──《創世紀》等紀事書類與《書經》、《春秋》，《利未記》與《易經》及《禮記》的一部分，《申命記》與《書經》的一部分，《詩篇》、《哀歌》、《雅歌》與《詩經》都很有類似之處。他更注意到，西方的聖經研究「不僅是神學的，還有史學與文學的，成了實證的、有系統的批評，不像中國的經學不大能夠離開微言大義」。所以，「現今歐洲的《聖書》之文的考據的研究，有許多地方可作為中國整理國故的方法的參考」。

在新的方面，「便是說《聖書》的精神與形式，在中國新文學的研究及創造上，可以有如何影響」。周作人認為，近代歐洲文明的源泉，起於「二希」，即希臘及希伯來的思想。兩者實在只是一物的兩面，但普通稱作「人性的二元」。這個區別，便是希臘思想是肉的，希伯來思想是靈的；希臘是現世的，希伯來是永生的。希臘以人體為最美，所以神人同形，又同生活。希伯來以為人是照著上帝的形像造成，所以偏重人類所得的神性，要將他擴充起來，與神接近以至合一。這兩種思想當初分立，互相撐拒，造成近代的文明；到得現代漸有融合的趨向。

這就是周作人的「五四」，「個體的解放與自由」的「五四」，由希臘文化、日本文化和基督教文明打底的「五四」。如果這樣的「五四」成為現代思想的主流，中國豈不順利走向英美里路徑？可惜，這個

「五四」很快被毛澤東的「五四」顛覆、遮蔽與湮滅了。

◎毛澤東的「五四」：布爾什維克就是以武力奪取富人土地

毛澤東於《新民主主義論》中聲稱：

> 「五四」運動……是在俄國革命號召之下，是在列寧號召之下發生的。「五四」運動是當時無產階級世界革命的一部分。五四運動時期雖然還沒有中國共產黨，但是已經有了大批的贊成俄國革命的具有初步共產主義思想的知識分子……它在思想上和幹部上準備了一九二一年中國共產黨的成立，又準備了五卅運動和北伐戰爭。

毛的說法並非空穴來風，「五四」的親身參與者孫伏園回憶說：「受到十月革命後蘇聯輔助弱小民族外交政策的鼓舞，見到巴黎帝國主義分贓和會對於中國的蔑視，學生們憤怒的氣勢抑止不住了。」顯然，青年學子因對威爾遜失望，迅速轉向列寧。美國的形象不再是解放者，當美國的形象黯淡無光之際，蘇聯則如朝陽般冉冉升起。在中國及很多「第三世界」國家，列寧的道路取代了威爾遜的道路。

「五四」運動標誌著中國大部分知識人由擁抱西方轉向反對西方。在一九一九年以前，他們曾求助於西方的民主與自由主義，這往往是因為他們找不到其他模式。然而，民國初年建立共和的失敗，歐洲各國慘烈的大戰，戰時對中國的瓜分、戰後對中國的蔑視，加劇了中國人的憤怒和失望。

一九一九年的中國人就像溺水之人抓住一根稻草，看到了另一種方案。歷史學者瑪格蕾特．麥克米倫（Margaret MacMillan）指出，這個不同的方案不是回歸傳統的老路（張勳復辟的失敗使這條老路再也無人問津），而是蘇聯的那套新秩序。俄國革命為所有傳統社會和古老帝國提供了一個範例：俄國曾與傳統中國差不多，但用一次波瀾壯闊式的行動跳躍到了未來。中國人在一九一一年後悲慘地體驗了西式民主，對西方的幻滅加上從俄國身上看到另一種明確的方案，這些因素匯總到一起，使得共產主義成了解決中國問題的辦法。

在一九一九年的「五四」運動中，中國出現了一些知識分子團體和

青年學生團體，其中有一部分在尋找振興國家的思想和經驗，他們對社會主義的各種派別，包括對蘇聯的經驗表現出越來越大的興趣。當時國內主要政治軍事集團的許多領導人都對爭取外部的，其中包括來自蘇聯的政治、軍事和物質支援感興趣。而蘇聯對中國學生運動和左派團體的各項支援相當「慷慨」。

接受「五四」洗禮的毛澤東，在社會身分、觀念秩序和語言風格上完成了其人生第一次劇變。此前，毛是北大圖書館工友，是不名一文的窮學生和「北漂」。如今，毛是發行量高達五千分、幾個小時內售完的《湘江評論》（湖南版《新青年》）的主編兼記者，圖書出版商，甚至短暫操辦過一家小棉廠。這一年年底，他還作為湖南驅逐軍閥張敬堯運動的代表赴北京請願。

更重要的是，毛跟大部分知識分子一樣，迅速拋棄威爾遜和美國。他在《湘江評論》上發表一系列簡短而辛辣的文章，譴責《凡爾賽和約》，說威爾遜「在盜賊克里蒙梭、勞合．喬治和奧蘭多之間非常孤立」。此前一年，毛對「俄過激黨」（布爾什維克）還口誅筆伐，此時轉而讚美說，「俄過激黨」的影響力到了南亞的阿富汗和印度、東亞的高麗，「過激黨這麼利害！各位也要研究研究，到底是個什麼東西？切不可閉著眼睛，只管瞎說……」。他在另一篇文章中指出，「過激黨」的拉丁文為「bolshevicki」，這個名詞對普通中國人來說是「不可理解的」，「但當我們說社會主義必須採取武力從富人手中奪得土地，就比較好理解了」。毛的政治敏銳度和語言天才在此凸顯無遺，沒有哪個共產黨人能像毛這樣迅速將馬列主義中國化和通俗化。

毛與「五四」的相遇，最大的收穫是學會運用白話文寫作。白話文貼近口語，貼近地氣和人心，誰嫻熟使用白話文，誰就掌握話語權。白話文背後是一套新的觀念，「白話文作為寫作媒介的採用，一種基於人道主義、浪漫主義、實在主義、自然主義等各種理論等新文學的創立，新聞和普及教育的迅速發展等，使得新的標準開始形成，整個知識階層的人生觀、世界觀有了擴大和改變」。毛為吸引農民支持共產黨，拋出「打土豪，分田地」的口號，真是「為人民群眾所喜聞樂見」，引車賣漿之流皆能聽懂，單靠這六個字就可驅使數以億計的農民心甘情願地參軍打仗、充當炮灰。相比之下，蔣介石敗退台灣之後的口號，仍是「毋忘在莒」、「莊敬自強」之類食古不化的成語，普通人哪裡懂得這些成語典故，不僅唸著拗口，寫都寫不出來，宣傳效果之差可想而知。

毛的宣傳術勝過政治權謀，政治權謀又勝過軍事才華。一九二五年秋，戴季陶的國民黨中央宣傳部長一職由毛接任，毛是受到汪精衛的賞識而得到這個職位的——儘管這時國民黨政府只是控制廣東省部分地區的小小割據政權。

毛和戴為接近畫筆和紙展開了競爭，「圍繞國民黨是否應該把整個民族塗上自己主張的顏色，尤其是應該由哪個派別來掌握畫筆這個問題，他們打起了筆仗。兩人都有很好的理由相信中國是一張白紙，因為孫文已經成功地為中國第一個黨治國家清空了場地，並已開始『感化』和『黨化』中國」。毛澤東擊敗了戴季陶，預示著以後他將擊敗蔣介石。

澳大利亞學者費約翰（John Fitzgerald）指出，中國的史家通常忽略毛澤東個人發展中的這一階段，將其視為農民動員的短暫轉向。實際上，毛對國民黨中央宣傳部的領導，是他走向革命導師過程中的一個關鍵時刻——

> 隨著一九二六年三月蔣介石的政變，毛失去了在國民黨中央宣傳部的職位，回到共產黨內部的職務上來。在那裡，他廣泛的利用自己在國民黨中央宣傳部的經驗，來設計自己的主義和戰略，並在自己領導之下及時發動了一場紀律性的革命運動。……毛澤東所設計的是一套民族革命的戰略，它將在策略允許的範圍內加劇社會階級的對立，以便用他自己的專政模式取代國民黨的黨治國家。

媒體控制、政治清洗、群眾運動以及塑造激動人心的革命目標等手段，成為毛澤東的奪權祕訣，到了文革時代已爐火純青、打遍天下無敵手。

毛用白話文搞宣傳，毛的文膽（田家英、陳伯達、胡喬木、李銳等人）均受過「五四」之洗禮，能嫻熟地操作一整套嶄新的左翼革命文化話語，向大眾傳達激進理想主義的意識形態；而蔣介石及其文膽（陳布雷、戴季陶、陶希聖、秦孝儀等人）所受的多為傳統教育，與「五四」保持相當距離，文風及用詞不脫儒家之陳詞濫調，行事為人遵循士大夫因循守舊之傳統。所以，有「五四」加持的毛和他的團隊打敗了沒有「五四」加持的蔣和他的團隊。

◎「五四」的三大「病灶」：絕對民主、科學萬能和「反帝」的民族主義

「五四」有陽光，亦有陰影。

西方文明的主流，即以希伯來文明和希臘文明為源頭的古典自由主義和保守主義，以及十六世紀宗教改革以來的清教徒的信仰、生活方式和政治哲學，始終未能引起中國知識分子和民眾的足夠重視。「五四」高舉「德先生」（民主，democracy）和「賽先生」（科學，Science），這兩個翻譯本身就浸透了儒家倫理（道德）和進步主義（競賽）的毒素；卻忘記了還有「瑞先生」（共和，Republic）、「理先生」（自由，liberty）和「沃先生」（秩序，Order）□□後面這三位先生比德先生和賽先生更重要。

「五四」為何未能締造出民主、自由、憲政、共和的現代中國，是當事人及後人必須面對和反省事實。「五四」有三大「病灶」，從此三大「病灶」可透視「五四」何以墮落為文革，兩者之間草蛇灰線、有跡可循。[14]

「五四」的第一個「病灶」是神化「民主」，將「民主」這一只是「最不壞」的政治手段絕對化。首次用中國古語「民主」（《尚書》中說：「天惟時求民主，乃大降顯休命於成湯。」）來翻譯英文「Democracy」的是美國傳教士丁韙良（W. A. P. Martin），「民主」一詞在近代中國的復活是西方傳教士啟蒙的結果。但「五四」知識者將傳教士的「民主」重新演繹成本質是「平等」的一種新理念。「民主」一詞在《新青年》雜誌上出現三百零五次，加上「德謨克拉希」和「德先生」則共有五百一十五次。「五四」知識人期望從「民主」那裡要求更多東西，陳獨秀認為，「民主」和「科學」這兩位先生「可以救治中國政治上道德上學術上一切的黑暗」。如此，「民主」成了包治百病的良藥。

在現代知識分子中，周作人最早意識到，與民粹意義上的民主相比，另一種民主必不可少──即「保護少數」的「民主」，「不能以多數的方法來下唯一的判決，君師的統一思想，定於一尊，固然應該反對；民眾的統一思想，定於一尊，也是應該反對的」。思想史家林毓生最早意識到神化民主是「五四」的負面遺產：「民主本身並不必然保證自由，因為符合民主形式的許多東西不但不必然保證個人自由，而且可能直接破壞、阻礙和壓迫個人自由；例如，法西斯納粹是以完全合乎民主

的形式上台的。」不能保障少數人權益的民主，失去自由內核的民主，乃是極權的先聲。

當共產黨進而將「民主」轉化為「民主集中制」之後，「民主」淪為多數暴政，淪為暴民專制和暴君專制（暴民必然擁戴暴君），這正是獨裁者善於操弄的政治模式。「中國式民主」的頂峰，是文革時代毛澤東倡導的「大民主」、「大鳴大放」，其本質是徹底而空前的專制──鳴放的矛頭絕對不能對準毛本人，那就是「惡毒攻擊領袖」的滔天大罪。

「五四」的第二個「病灶」是「科學」萬能，將「科學」當作籠罩一切的絕對真理，認為「科學」不僅可解決政治問題，實現富國強兵；還可取代宗教，提供「正確」的人生觀。清末以來，思想界對待現代文明複雜成分的熱情和渴望，正像它過去把儒學的價值態度體系和中國人生活中的儒教、道教綜合起來一樣。所有這些計畫及其反計畫（新思想運動、學生運動、其他種種運動），都自信地給自己貼上完全科學的標籤。科學精神取代儒家精神，「科學」被認為提供了一種新的生活哲學。

「五四」期間，「科學」迅速從諸多西方價值中脫穎而出，成為與「民主」並肩而立的、「唯二」的旗幟和標桿。對「科學」的推崇產生了「唯物論的唯科學主義」，這種「唯物論的唯科學主義」成為被國共兩黨及走中間道路的自由派知識分子共同分享的「替代宗教」或「宗教替代品」。無論是傾向國民黨的吳稚暉、傾向共產黨的陳獨秀，還是持自由派立場的胡適，雖論述方式有所不同，但都對科學頂禮膜拜。林毓生指出：

> 當中國知識分子把帶有宗教性的強勢意識形態當作真理頂禮膜拜的時候，他們懷著純潔的信心，系統地陷入了重大的錯誤與歧途。例如，馬列主義是以具有科學性質的姿態展現在中國知識分子之前。在「五四」時期瀰漫著對科學崇拜的氣氛中，馬列主義的「正當性」由於被認為是「科學的」而增加，所以更使人對其有信心。這樣的信心增強了許多中國知識分子陷入重大錯誤的衝力，也更系統地導中國入歧途。

思想界一直在為讚賞「科學」作準備。所有具有現代意識的中國人都在為此作出努力。最終，共產黨的理論家分享了這一遺產的惠益和設

定。他們借用它最廣泛的結論，發展了它最絕對的語言，預言了其世界觀的最後勝利。他們將這種世界觀等同於科學遺產本身（一種循環論證）。共產黨理論家，如艾思奇、陳伯達、李達、胡繩、郭沫若和毛澤東，在取得最後勝利之前的歲月中，已然向為奪取政權的意識形態的鬥爭提供了他們自己的傳統。在近代中國引起廣泛爭論的馬克思主義的辯證法，結果成為「思想的科學」乃至具有至高地位的「科學」。

許多現代中國的思想領袖都未能把批判態度和方法論權威、科學客觀性與絕對理性、科學規律與不變的教條區別開來。這必然導致開啟一個新時代──一種超級思想體系的一統天下。這就是中國共產黨創建的新世界──一個否定所有的蒙昧、不科學的「科學為王」的新世界（胡錦濤時代的思想理論即為「科學發展觀」）。「不科學」成為中共迫害宗教信仰者時最常用的手段。然而，極具諷刺意味的是，這個將科學等同於真理的世界，卻出現了否定科學、蔑視科學、超越科學的「大躍進」。大煉鋼鐵、畝產萬斤、除三害等違背科學常識的做法成為國家政策，最終導致數千萬民眾在人為的大饑荒中餓死。

「五四」的第三個「病灶」是「反帝」的民族主義。自古以來，中國只有王朝而無國家和民族觀念，清末維新派為了給國家尋找政治理論基礎，在一九〇三年首次使用「民族」這個概念。維新派言論領袖梁啟超發明了「中國」和「中華民族」等概念，後者特指共有同一地域和同一先祖的種族，它既是有機的又是全體性的單位，很快成為至高無上的價值乃至宗教般的信念。革命派則高舉「漢民族」這個更純粹的民族概念，將其革命染上反滿的種族革命之特質。

與民主和科學等從西方引進的「先進理念」一樣，民族主義進入中國之後，賦予「反帝」這一政治立場以不可質疑的政治正確性。「五四」之於個人，是從被命名為「封建主義」的儒家秩序、家族倫理中得到解放；「五四」之於國家和民族，則是從被命名為「帝國主義」的西方列強塑造的國際秩序和不平等的條約體系中獲得解放──既然老師不顧念學生，學生就可顛覆老師制定的遊戲規則。

「五四」之後，「反帝」成為國共兩黨共享的核心觀念。「五四」確立了「反帝」的道義和歷史的正當性之後，國共兩黨都以「反帝」為標榜並建立其統治合法性。從孫文和蔣介石的國民革命再到毛澤東的共產革命，「反帝」的立場愈來愈強烈。一九二七年的黨軍北伐部分完成「反帝」使命（廢除部分條約和租界），一九四九年中共建政則號稱使

「中國人民站起來了」。

中共建政之後，「反帝」成為其統治合法性的重要來源──直至今日，共產黨的宣傳機器將黨塑造成領導中國與「亡我之心不死」的西方帝國主義戰鬥的先鋒隊。在這一點上，中共有一種義和團式的癡迷，中共用「不愛國」來打擊任何親西方的思想和人士：毛澤東時代，「崇洋媚外」本身就是一大罪行，鄧小平時代，所謂「清除精神汙染」和「反對資產階級自由化」，都是針對西方思想文化。

「反帝」這一思想淵源也深刻地形塑了習近平的世界觀。中國歷史學者馬勇指出：「中國在一九六〇年代與蘇聯關係惡化後並沒有轉身投入西方陣營，中國在那個時代向國內所描述的世界，對這一代人世界意識的形成影響巨大。這個世界意識就是對世界充滿敵意，就是毛澤東一直告誡全黨的：帝國主義亡我之心不死。因而這一代人內心深處不會輕易相信西方。這一點，又與中國近代史研究一直宣揚『悲情』，宣揚『挨打』，一直抱怨帝國主義侵略等有關。」在文革中長大、被迫中斷學業的習近平，比起有過留洋經歷的鄧小平、江澤民以及受過相對正規和完整教育的胡錦濤來，對西方懷有更大的敵意。

「五四」傳播的西方近代文明之中，以上三大「病灶」像吞噬人身體中健康細胞的癌細胞一樣，卻成為邊緣知識分子改變自身命運和改變中國處境的法寶。由此，作為啟蒙運動的「五四」發生位移，左翼壓倒右翼。周作人那一翼的「五四」，即舒衡哲（Vera Schwarcz）所說的「只有先保障具有批判思維能力之公民的人權，一個真正現代的民族國家才有實現的可能」的觀念被徹底邊緣化；毛澤東那一翼的「五四」，即張灝所說的「不斷革命」、「永遠革命」，將「靜態的烏托邦」轉變成「動態的烏托邦」的激進思想，成為中共黨史的主軸：

> 從這個觀點去看，不但可以了解到為何共產主義革命思潮以「五四」到自由民主思想為出發點，而最後卻接受馬列思想到權威主義與集體主義；也可以了解為何這革命思潮會走上狂熱的烏托邦主義與個人的神化思想道路。從這個觀點也可以認識為何毛澤東的革命觀念，對三〇年代到七〇年代的人有這樣大的魅力和影響力；為何這革命思潮能長期掀起高度的狂熱與激情；為何中共的革命思潮在毛澤東思想籠罩下，呈現強烈的宗教性。

這種「徹底改造世界乃至人心」的激進理想主義始於清末。要理解一九一九年，必須回溯到一八九五年。「五四」新文化的源流在清末，其倡導力量是第一代「近代知識分子」的代表，也是第一代「近代主義者」。深重的民族危機的歷史環境，與適逢其會的歷史僅見的教育背景，賦予這一代「近代主義者」強烈的歷史性格。

早在清末，梁啟超就提出「新民說」，認為中國面臨的首要任務是將「部民」（部落之民）轉變為「國民」，新的國家要由具有若干新特質的民眾組成，並建立有機的統一和有效的秩序。梁啟超所尋求的不單單是物質層面的富強，更是精神層面的更新。到了「五四」時期，「新民說」被少年中國學社等激進青年社團重新闡發，啟發了毛澤東塑造「社會主義新人」的想法。張灝指出：「毛版的中國共產主義是以激進理想主義的心態為基礎去吸收馬列主義，因此在中國共產主義思想裡，凡是與激進理想主義心態接近的馬列主義觀念，如階級鬥爭，革命實踐，演進史觀等，就被收入毛版的中共思想核心。」

中國古代的統治者至多聲稱「奉天承運」，尚不敢取「天」而代之；毛澤東與歷代統治者的最大不同，即是竊取「天」的超越性和神聖性，他不僅壟斷「天命」，更要「與天鬥」，且其樂無窮。毛發動文革，是要對全黨、全民進行思想控制、精神改造。毛要建立一個集政治權威統治、精神權威統治與道德權威統治於一體的「政教合一」的國家、社會、思想體制。毛的集權統治，「不僅注重政治、社會的改造與控制，更注重對人思想與心靈的改造與控制」。

在此意義上，文革是「五四」的異端，也是「五四」的極端。

---

1. 雖然戰敗，奕經卻向皇帝報捷說，官兵對英國軍艦取得驚人勝利，用火筏燒毀敵方多艘軍艦，數百名英軍被燒死和溺死，這些大約是從《三國演義》之「火燒連營」中抄襲的細節。英方的記錄中，此戰並無傷亡。道光帝聞訊賜予奕經雙眼花翎。戰報如此不可思議，以至於浙江巡撫劉韻珂公開提出質疑。道光帝命令對戰績加以查證，奕經回奏：「若再另行查探，迭尋佐證，歷時既久，事轉遊移，將使奮勇有為之士不得即時論功行賞，恐不免墮士氣而寒兵心……無需複查。」道光帝認可此一說法。
2. 曾撰著《湘軍志》的晚清學者王闓運說：「中興之業，實基自胡。」清人唐文治在《胡文忠公語錄序》中對胡有兩句贊語：「此其量，江海之量；此其心，江海之心也。」民國的「護國戰神」、儒將蔡鍔曾將曾國藩和胡林翼兩人的論兵言論編輯成《曾胡治兵語錄》，作為雲南新軍的「精神讀本」。蔣介石對曾、胡治軍方略推崇備至，一九二四年將此書奉為黃埔軍校必讀教材，並增編《治心》一章，以《增補曾胡治兵語錄》之名出

版。一九四三年，共產黨八路軍《軍政雜誌》曾出版《增補曾胡治兵語錄白話句解》；一九四五年，八路軍山東軍區重印出版。可見，內戰期間，國共雙方都尊奉胡林翼。

3. 西方外交官將總理衙門形容為「拖延部」，一八八三年至一八八四年曾任英國駐北京公使的巴夏禮（Harry Smith Parkes），談到總理衙門時曾說，要想讓總理衙門定下一件事，好比用一隻無底的桶從井裡打水，幾乎是不可能的。八國聯軍統帥瓦德西（Alfred Graf von Waldersee）在占領北京期間，專程往由德國衛兵守護的總理衙門一探究竟，他發現：「該衙門正與其他各大衙門情形相同，建在一條狹窄汙穢橫街之上，係由多數房子聚成，各房皆只有一層，而且往往互相交錯成為角形，其外則繞以牆垣。余略一過眼，即已看夠。當余復離此種殘碎汙穢之混亂地方以後，乃不勝慶幸脫離地獄。此處昔日曾經作過帝國外交部之衙門，若非居留北京四個星期以後，萬不能令人了解者也。」

4. 所謂「官督商辦」的企業，是因為朝廷財政困難，且難以引進外資，不得不吸納本國民間資本而產生的一種企業運作模式。在招商局等官督商辦的企業的章程中，雖然規定「官」只是居於超然的監督地位，不問企業的具體經營和盈虧，但實際上，官卻干預所有事務，鄭觀應指出：「官督商辦之局，權操在上。」相比之下，即使商股占大頭，商股在企業中仍無實權。因此，商人和士紳通常不願投資其中。
5. 由於謠傳張蔭桓的英國朋友莫理循（George Ernest Morrison）要將其劫走，刑部派遣王慶保、曹景郕兩名候補知縣負責押送，兩人將一路的情形記錄為《驛舍探幽錄》呈送朝廷。文中記載：「苗參戎率馬隊四人，在車前巡哨，步隊二十人，分三班，擎槍翼車而行，兩哨官率馬隊在後擁護，戈什四人，分班輪值，夜間三人輪替，率兵勇值宿，自始至終，不得鬆懈。」
6. 慈禧太后嫉恨張蔭桓，一是因為張本是她提拔起來的人，卻轉向帝黨，慈禧認為張忘恩負義；其二，張深受西方人士的尊重，慈禧恨其借助外力施壓朝廷。
7. 辛丑議和時，美公使柔克義（William Woodville Rockhill）照會李鴻章，說張蔭桓「出使該國時盡力盡心，使兩國邦交加厚，華盛頓人民聞其被戮，均為悼惜」，稱其為「美國心契之友、中國宜力之臣」，相信清政府必將還其公允昭雪，請求「將張蔭桓一切罪名開除，賞還原銜，追予謚典」。次日，英公使薩道義（Ernest Mason Satow）亦照會李鴻章，說張蔭桓為祝賀英女王登基五十周年大典特使，又為前任公使歐格納與竇納樂所敬服，凡屬英國舊識，對其冤情「無不慘悼」。他們一致要求將張蔭桓開復原官、以敦邦交。清廷在壓力之下允其所請，為張蔭桓恢復名譽。
8. 康有為性格和私德上的嚴重缺陷，也導致其孔教運動的失敗。整個孔教運動缺少情感上和精神上的吸引力，很難稱之為宗教運動。康的最後一搏是參與張勳復辟，此事耗盡了他最後一點政治資本。從此，他不僅是民國多餘人，也是前清遺老中的異數，最終於一九二七年在青島疑似被人毒殺。
9. 曾任南北和談北方代表的北洋高級將領唐在禮回憶說：「傳聞最盛的是南方張季直與趙竹君所擬之稿，用電報傳至京，後經汪袞甫、徐世昌等修改。」胡漢民在自傳中說：「清帝溥儀退位之宣言，由張謇起草，交唐紹儀電京使發之。」曾為張之洞幕府的趙鳳昌，其居所惜陰堂曾為南北和談場所，其子趙尊岳在《惜陰堂辛亥革命記》中說，退位詔書是張謇應其父趙鳳昌所請而起草的，「張手稿存『惜陰堂』有年，某年《申報》國慶增刊，囑余記辛亥事，因影印以存其真，惟張譜失載其事」。
10. 張謇先後創辦大生紗廠、廣生油廠、復新麵粉廠、資生冶廠等近代企業，形成南通唐閘鎮工業區，並在唐閘西面沿江興建天生港，天生港又興建發電廠。南通成為中國早期的資本主義工業基地之一。張謇還創辦多所新式學校，如中國第一所師範學校通州師範、

吳淞商船專科學校、吳淞水產專科學校、同濟醫工學堂、上海商科大學及中國第一所特殊教育學校──聾啞學校等，還創辦了中國第一所博物館──南通博物苑。

11. 比如，一九〇四年，陳獨秀在《安徽俗話報》上發表《十四年共和》一文，將「周召共和」界定為「貴族共和」：「國民新創共和制度，不立國王，公舉周公（周公旦的後人）、召公（召公奭的後人）二人，為全國國民的代表，協辦內外一切國政，號約共和。政體性質，彷彿和西洋人所說的貴族共和政體相同。」
12. 一九二三年，周氏兄弟失和，不單單是文學史家錢理群所說的「純屬家庭內部的糾紛」，而與政治、思想和人生選擇上的分歧息息相關，所謂「道不同不相為謀」。觀念秩序的分歧必然影響人與人之間的關係，周氏兄弟遲早都要分道揚鑣，只是家務事的衝突讓這個過程加快和更加戲劇化，帶給彼此造成的傷害也更大。
13. 日本學者山木英雄在數十年後讀周作人的這段文字感慨說：「多重曲折陰晦的行文，亦在細心拂去已然常態化的晚期被占領狀態下幾乎像空氣一樣黏在皮膚上的欺騙、恐懼、敵意等各種異常的感覺，而僅向我們表達了遼遠的思緒。正因為如此，他那澄澈的思緒反而能活生生地從內在的深層給我們持久的刺激。」
14. 當然，不能忽略中間漫長的起承轉合，而輕率地得出是「五四」導致共產主義崛起的結論，正如不能讓尼采的「強力意志」哲學為納粹、希特勒的興起全部負責──晚年的胡適面對來自蔣介石和國民黨人否定「五四」的類似指責時，仍奮力為「五四」辯護。

我實實在在的告訴你們，你們找我，
並不是因見了神蹟，乃是因吃餅得飽。

——《新約．約翰福音》，6：26

第三章

為何總是選錯老師和教材？

這個龐大帝國對於其他國家無節制交往的開放並不是來自其內部的一個逐漸的演變過程—它是遠東保守力量跟西方進步力量之間一系列碰撞的結果。

—丁韙良（William Alexander Parsons Martin）

中國近代化始於鴉片戰爭以來「天下觀」的破碎。思想史家張灝指出，一八九五年之後，中國的政治危機和文化危機激發出「歷史理想主義」，形成個人自覺（如自由的觀念與極端的人本意識）與群體意識（如激進的民族主義、積極的烏托邦思想和全民主義式的民主觀）。「這種革命思潮，以激進的理想主義心態為基礎，變成馬列主義在五四後期進入中國的踏腳石，也形成中國共產主義散布的思想媒介。重要的是，這激進理想主義不但為共產主義鋪路，而且進入共產主義的思想內層。」

近代中國人一直在努力學習西方，偏偏與英美「正道」和「大道」擦肩而過—中國的民族性、觀念秩序與盎格魯—撒克遜的民族性、觀念秩序如冰與火般遙遠。近代中國人熱衷於學習的是「歧途」與「逆流」，錯把毒藥當作「速效救心丸」。

中國近代化之路上第一個學習對象是日本。留日學生學到的是已被日本反芻過的西方文化的糟粕。

歷史學者周策縱指出，日本化的二手「西學」助長了中國的左傾化思潮：「從一九〇三年開始，包括五四運動那一段時間內，中國留學生留日占最多數。這些學生不少成了五四運動的領袖人物，包括運動中的激烈分子、新文學作家中的多數領導人物及許多革命極端分子如民族主義者、社會主義者和無政府主義者等，同時也包括反對五四運動的軍事方面和民政方面的官吏。」中國學日本最熱切，反日也最強烈。誰也沒

有想到，二戰之後，作為戰敗國的日本拋棄軍國主義走向民主，作為戰勝國的中國偏偏選擇了共產極權的不歸路。

中國近代化之路的第二個學習對象，以信奉絕對理性主義和啟蒙主義、致力於徹底摧毀傳統社會的法國為師。

中法兩國的民族性如此相似，以至於法國革命模式進入中國之後，嚴絲合縫，毫無水土不服之反應。如同伯克對法國大革命的批判，中國左翼宣傳家們「向群眾灌輸一種黑暗野蠻的殘暴精神」，「竟致於誘使可憐的人們以麻木的忍耐力承擔著財產權方面劇烈的痙攣和變動帶給他們的苦難」，人們處於「受壓迫的卑賤的奴役狀態」，又處於絕對自由的無所約束、無所顧忌的無政府狀態。留法派的周恩來、鄧小平在中共政權中占據重要位置，法國大革命悲劇的中國版就是「史有前例」的文化大革命。

中國第三個學習的對象，則是民族主義和民粹主義的德國路徑。

作為「後發展國家」的德國，為趕超「老牌帝國主義」的英國和法國，訴諸於極端的、狂熱的民族主義和民粹主義，以快速實現富國強兵。德國從一戰的廢墟中迅速崛起的奇蹟讓中國人眼饞。既然德國的路德宗信徒大都將選票投給希特勒，作為名義上的基督徒的蔣介石推崇法西斯主義又何足為奇？作為「文化基督徒」的劉小楓迷戀納粹法學家施密特（Carl Schmitt）亦在情理之中。然而，日本在明治維新期間學習德國很成功，日本的民族性跟德國頗為相似，兩國在二戰中也成為親密盟友；但中國「一盤散沙」和「差不多」的民族性，跟德國人混凝土般的集體主義和分毫不差的科學觀念迴異，使得學德國時只能畫虎不成反類犬。

中國更是急不可耐地學習十月革命之後的蘇聯路徑──在歐洲的邊緣，由薩滿教—東正教與列寧—史達林主義雜交而成的怪胎。美國法學家伯爾曼（Harold J. Berman）指出，「蘇維埃的馬克思主義無神論乃是基督教的異端」，「在蘇維埃俄國的法律中，缺少法律高於國家並約束國家最高領導層的概念；缺少土地和生產工具個人所有權；壓制言論、出版、宗教和其他基本的自由；共產黨獨裁和總書記與政治局在黨內獨裁」。國民黨和共產黨都是蘇聯扶持起來的列寧式政黨，後者的極權程度超過了師兄，更超過了師父。中共建政之後第一個十年向蘇聯「一邊倒」，中共當局告訴國民，蘇聯的今天（土豆燒牛肉、電燈電話）就是中國的明天。結果，東方版本的共產主義，比西方版本（儘管

俄國和東歐只是西方的邊緣）更為卑賤暴虐（中國、北韓、越南、紅色高棉無不如此）。

中國近代化的最大悲劇在於，看不到前車之鑑，欣欣然地重蹈覆轍。知識分子像無知的小學生，以錯誤的榜樣為師，將錯誤的教材奉若聖經，效仿非英美模式的諸種歧途。中國不願以英美為師，在每一個歷史的轉折關頭，都與英美道路擦肩而過。關鍵在於，盎格魯—撒克遜之民情、基督教一神論傳統以及清教徒觀念秩序，與中國的儒法佛道文化、大一統天下秩序差異太大，兩者一相遇就產生強烈的排斥反應（逆向的磁鐵效應、酵母效應和馬太效應），如同微軟和Apple的軟體是兩個不相容的系統一般。於是，拒絕英美模式與拒絕上帝信仰互為表裡，成為中國近代化過程中無法躲避的魔咒。

第一節　以日為師，事半功倍？

◎為什麼以日本為師就離基督教更遠了？

一九一〇年九月，滿洲的愛爾蘭基督教長老會傳教團與蘇格蘭長老會聯合召開會議，對中國正在發生的變局及傳教遇到的新難題，向各自的總會提交報告，其核心內容是：

> 目前讓中國皈依耶穌基督的關鍵是讓更多的中國學生信仰基督。接受新式教育的中國學生，在這個國家擁有巨大的影響力，這種影響力是其他國家學生無與倫比的。……現在中國的年輕人不像之前那樣對現代知識滿懷焦慮，不過他們也沒有表現得太過於追求功利。另外，還有一點，提請總會注意，由於中國現在以日本為師，一旦中國人受到了日本人的影響，接受了他們的思維方式，中國人與基督教的距離就更遠了。

這份報告沒有進一步解釋為什麼中國以日本為師，中國人與基督教的距離就更遠了。但這個結論發人深省。

日本文明從來不是中華文明的附庸。余英時指出，日本無論作為一個文明、社會或國家，自始即獨立於中國之外，日本一直拒絕參加中國的朝貢系統。從隋唐到清帝國末年，中日兩國從未建立國與國之間的正

式關係，雙方的往來主要限於文化與經濟方面的交流。日本雖深受中華文化的影響，曾引進中華文化的每一個方面，但在大量引進中華文化的個別成分之後，卻根據社會的內在需要另作組織安排，其結果則是自成一格的日本文明。英國學者山姆森（George Samson）亦指出，日本在表面上大量向外面「借用」許多東西，卻從未放棄其「內在的文化堡壘」。

這種「內在的文化堡壘」在日本近代化過程中堅硬如昔。日本引入西方的船堅砲利、服飾飲食、工業化和城市化、君主立憲制度，卻始終拒絕基督教。從幕府時代血腥鎮壓天主教到明治時代對宗教信仰自由作出種種限制，日本官方和民間對基督教的敵意從未減弱。

一八六〇年代，幕府派出「千歲丸」號訪問上海，這是近代日本到中國的第一個半官方的考察團。考察團成員看到上海有教堂、有西方傳教士、有中國人信徒，即懷有深深的敵意。他們痛恨洋教，對洋學卻有濃厚興趣，四處求索，惟恐不及。然而，西方人在上海譯介洋學，與教會和傳教士關係密切。上海最早的西洋書籍翻譯和印刷機構都是教會辦的。[1]只要洋學，不要洋教，豈非在空中修建樓閣？

明治維新表面上成功了。日本出人意料地擊敗了俄國和清帝國、吞併朝鮮，與西方列強平起平坐，如此輝煌的成功讓日本人沒有意識到他們只成功了一半──另一半的缺失，可能是致命的。德國傳教士、漢學家衛禮賢評論說，儘管日本通過幾次大膽的軍事行動，令世界刮目相看，但「日本患上了心理痙攣症，它的生命之精髓收到了非常沉重的致命的傷害」。然而，短期而言，日本畢竟是唯一非基督教文化圈實現近代化的國家──日本式成功，讓處於困境中的中國人意識到，如果複製日本模式──可速成的、剝離基督教的富國強兵，或許是不錯的選擇。

一切都可追溯到明治維新時代。日本思想家丸山真男指出，從那時候開始，日本的傳統宗教，沒有一個能與新時代的意識形態進行思想交鋒、並通過交鋒使傳統發揮自覺再生作用。新思想一個一個地被無秩序地積埋，使近代日本人精神上的「雜居性」愈演愈烈。日本的近代天皇制試圖將權力核心同時作為精神「機軸」，用以對付這種事態。然而，這種努力從一開始起就包含著成為決定性桎梏的命運。最終，天皇制與軍國主義的結合讓日本走上慘烈的戰爭之路。這種路徑，中國能學習嗎？

◎清國人吃驚地注視著明治日本的崛起

德川末期的日本和鴉片戰爭之後的清帝國，對待西方的態度已然出現根本性差異。在清帝國，當政的官僚階級是通過科舉制度，主要從士大夫階級中選授的，其處世觀是強烈反對改革的儒家的。士大夫階級是儒教正統派小心翼翼的保護人，對於正統的順從乃是晉升官僚階級的關鍵，他們無視或輕視西方文明。中國的行政長官，不同於對幕府政權已存二心，且久為江戶幕府的階級身分制所阻隔的武士官僚；這些儒教文人浸淫於古制而不能自拔，對任何遠大的改革都踟躕不前。此一官僚階層力圖將蕪雜的行政機構加以修補，但無濟於事，直至其土崩瓦解並與之同歸於盡。

幕府則迅速啟動改革。一八五六年，幕府直接求助於法國，建造第一個造船廠。消息很快傳到清帝國。次年，王文韶任漢口道台，漢口是外國人雲集之地，他不得不跟外國人打交道。二月二十七日，法國領事來訪，談及此事說：「東洋日本國近年來與法國和好甚摯，學造輪船，學製兵器，學習戰陣，無一不取法於法國，數年之後，必成為大國，為其力求自強也。」王在日記中感慨道：「惟東洋與中華最近，其力求自強如此，於我不無可慮耳，識之以告有志之士。」他承認日本是一個現代文明國家，且已預感到日本很快會超過中國，構成威脅。中國士大夫對日本態度的改變，王文韶無疑是較早的一人，尚在明治天皇即位前一年。然而，王文韶後來升任軍機大臣，只是循規蹈矩辦理點洋務，在維新變法中明哲保身、毫無作為，被稱為「琉璃蛋」。

早在甲午戰爭之前，不少中文媒體在報導日本的西化成就時，已發現日本的近代化遙遙領先於中國。由西方傳教士在上海創辦的《上海新報》，讚揚日本對西學「信之深而效之速」，「殫心竭慮，不厭精詳，故一切事均蒸蒸日上」；並首次對中日近代化改革進行對比，得出「日本人學習西國諸法後於華人，而華人所學究不若日本人」的結論。

由江南製造局主辦的國際時事譯報《西國近事彙編》肯定日本明治維新的成就，「亞洲諸國多循舊制……維日本國君改革舊俗，政令一新，西人皆以為奇」、「盡除其舊，泱泱乎霸國之風也」；與之相比，洋務運動「尚製造者，期於船堅砲利而已，講訓練者，止於步伐止齊也。此非務本之政也」，兩國差距明顯。

被譽為「晚清現代化運動之根源和外籍傳教士言論之總樞紐」的《萬國公報》的相關報導更詳細和深入。該報報導日本親王在德國兵營

中「講求營制考校武功」，將日本皇室與當年俄國的彼得大帝並列。該報報導美國格蘭特將軍訪日，親自檢閱日軍操演，稱其「兵法頗善、精明靈巧、兵餉頗省」，其用兵之法「盡善盡美」，如上戰場，日軍一定「便捷輕利一往直前」，令對方「莫敢御」。該報總結日本立憲說，「日之富強，實自改從西法始……其國勢之隆，豈有量哉！」，僅用十數年就「怦然列於大國之林」。又比較中日之差距說，「日本改除舊章，悉用新法，頗有一往無前之態，而中國則株守如常，不思振作」。《萬國公報》以近代西方的價值觀評價日本維新改革，充分肯定其殖產興業、富國強兵、文明開化、脫亞入歐、民主立憲等措施，認為由於全盤西化，使日本國勢日漸振興。僅就學習西方而言，任一具體方面中國都難以與日本比肩，且差距越來越大。甲午前夕，日本在本質上已類同近代西方國家，中國還是一派傳統景象。

甲午之後，「師法日本」成為清帝國各階層的共識。由於「借用」西方的成功，明治維新以後的日本已取得東亞文明的主導地位，這使得過去以天朝自居的清帝國被迫轉而處於求教的位置。余英時從政治、學術思想和企業三個主要領域舉例加以說明：其一，在戊戌變法時，康有為編寫《日本變政考》和《俄皇大彼得傳》呈送光緒帝，希望光緒帝「以俄國大彼得之心為心法，以日本明治之政為政法」，其重點更在於後者，因此又說中國變法「莫如取鑑於日本維新」、「如欲保全，不能不變法，欲變法又恐其錯誤，則日本為吾前驅矣」。

其二，張之洞在《勸學篇》中指出，學西洋的捷徑是學東洋，「西學甚繁，凡西學不切要者，東人已刪節而酌改之」，「出洋一年，勝於讀西書五年……入外國學堂一年，勝於中國學堂三年」，「至於遊學之國，西洋不如東洋……中、東情勢風俗相近，易仿行，事倍功半，無過於此」。張之洞還下令編輯一份留學指南，該指南成為留日學生的必備參考書。這種取巧的方法，似乎可救急，卻也使得中國的西化淪為「二手的西化」，埋下巨大隱患。

其三，張謇在甲午之後棄儒就賈，在創辦和經營現代企業時，特別學習日本的工業管理模式。他為職工建造宿舍，使他們對工廠產生歸屬感，就是日本企業的做法。一九〇三年，他赴日本訪問，對日本的政治體制和工業經營方法稱讚備至，他對北海道開拓非常感興趣，看到山東農民在札幌取得的成功而深受感動。一九〇四年六月，張謇翻譯日本憲法提交朝廷，還致信袁世凱，勸其「實現君主立憲成為中國的伊藤博

文」。

清末新政的中流砥柱袁世凱，將學習日本作為新政的關鍵部分。直隸省創辦和普及新式教育、興辦實業、改革司法制度（包括警察和監獄制度）以及實踐地方自治，都是學習日本經驗。一九〇三年，直隸派派學校司總辦王景禧赴日考察學制，同時送二十三名青年到日本讀師範科。袁世凱親自接見這批留學生並訓話說：「直屬經庚子兵亂，諸生皆身歷其變。痛定思痛，我國文武皆不如人，宜如何奮勵，此次東行數月之期，豈能深求。不過得其大概，歸來可以教授學生。惟需潛心向學，不可惑於邪說。如平等、自由之議論，皆與國家為敵。豈有國家培養人才，而令其與之為敵者。北洋武備學生在東甚多，與人往來皆須留意，勿染習氣，最為重要。」

袁的這段訓話透露出若干不同尋常的信息：其一，袁承認中國文武皆不如人，科舉制度和儒家學說無法支撐帝國的正常運作，袁非科舉正途出身，承認這一點比其他科舉正途出身的封疆大吏更為容易。

其二，袁擔心留學生在日本接受平等、自由等具有顛覆性的新觀念，因此先給他們「打預防針」，讓他們遠離「異端邪說」。可是，學生們到了日本之後不可能生活在真空中，他們受怎樣的薰陶，袁鞭長莫及、無法控制。

其三，袁提醒這批留學生跟已在日本的北洋武備學生保持距離，他意識到北洋武備學生接受新思想之後對朝廷的忠誠度已成問題，後來新軍果然成為清廷的掘墓人。袁本人則陰差陽錯地成為「國家培養人才而令其與之為敵」的獲益者，依靠北洋新軍的力量輕易顛覆清帝國。

◎留日學生終結帝制和天下秩序

其他的變革都沒有教育的變革影響深遠。中國從古典思想向近代思想轉變，日本起了關鍵性作用。日本似乎為訓練中國學生提供了最誘人、最經濟和最不出亂子的來源──然而，「亂子」偏偏出在留日學生身上，他們有的學武，有的學文，毫不留情地用武力顛覆清帝國的統治，同樣毫不留情地用新觀念顛覆儒家維持兩千年的天下秩序。

在二十世紀最初的十年中，中國學生前往日本留學可能是世界史上最大規模的學生出洋運動。它產生了民國時期的第一代領袖。一八九九年，留日學生只有一百人；一九〇五年，增加到八千至一萬人；一九〇

六年，更達到兩萬人。在留學風潮達到最高峰時，學生中有舉家赴日的，如父親陪兒子，年輕姑娘和纏足婦女也赴日學習。日本設立許多專門學校，為中國學生提供語言和預科課程，著名的有日華學堂、高等大同、東亞商業、弘文學院等。僅弘文學院就招收七千多名中國學生，其學生中有黃興、陳獨秀和魯迅。

留日學生、日後的國民黨元老張繼在一九〇三年說：「學生為一國之原動力，為文明進步之母。以舉國無人之今日，尤不得不服於學生諸君。而東京之留學生，尤為舉國學生之表率。」其以「學生諸君」對應「舉國無人」，頗能體現當時社會變遷在思想層面的反映；而學生中又以「東京留學生」為表率，那種自負和責任感，躍然紙上。

這並非留日學生的自我標榜。辛亥革命之後，留美學生梅光迪承認，「不能不崇拜東洋留學生」，他們辦的雜誌為革命成功奠定了輿論基礎—以康有為和梁啟超為首的改良派和與孫文、章太炎為首的革命派所展開的論戰，即在日本展開。密切關注這場論戰的讀者，大都是留日學生。胡適後來說，中國「晚近思想革命、政治革命，其主動力，多出於東洋留學生，而西洋留學生寂然無聞焉。其故非東洋留學生之學問高於西洋留學生，乃東洋留學生之能著書立說之功耳」。

甲午之後，清帝國除了派遣大量留學生東渡扶桑、探求日本的富強之道外，又聘請若干日本專家來華，作為新政顧問。美國學者任達（Douglas R. Reynolds）指出，粉碎了兩千多年帝制政府模式及其哲學基礎的，不是以孫中山及其同伴為中心的一九一一年的政治革命，而是一九〇一至一九一〇年以晚清新政為中心的思想和體制的革命。在此過程中，中國的社會思潮、流行語匯以及教育制度、軍事體制、司法體制都從日本「組織移植」而來。

在這中日關係的「黃金十年」，日本各界積極給中國提供直接且實質性的幫助，使中國快速打破傳統控制向現代化邁進，其速度之快一度超過明治維新的進程。結束帝制後的中國，正是以新政及其成就作為基石才得以決定思想和體制的發展方針。晚清的體制革命與思想革命不可分割：如果不是日本人以漢字慣用語翻譯西方著作，從而得以直接用於中文，使思想能驟然突破；如果沒有中國在日留學生的思想覺醒；如果沒有為中國政府服務的日本教習和顧問及時的支持，新政體制改革不可能發生，辛亥革命也不可能一舉成功。從戊戌維新到辛亥革命，中國思想文化學術和政治經濟軍事中的日本痕跡非常顯著。

留日學生入日本名校完成學位課程的比例相當低，大部分只是草草完成部分速成課程，他們中的很多人對真正的西學一知半解。但他們回國後迅速將這些尚未消化的或早已失其精髓的西學廣為傳播。梁啟超如此反思這段歷史：

> 晚清西洋思想之運動，最大不幸一事焉，蓋西洋留學生殆全體未嘗參加於此運動；運動之原動力及其中堅，乃在不通西洋語言文字之人。

西洋留學生與國內思想言說的疏離，使得東洋留學生越俎代庖，其結果是西化運動「垂二十年，卒不能得一堅實之基礎，旋起旋落，為社會所親」。梁氏的這一反思也將自己包含在內──梁氏為晚清思想界提供的是一道道未經精心烹飪卻可快速充飢的「速食」。然而，從日本販賣來的「二手的西學」比「二手煙」更危險，這些「二手的西學」偏離了西方近代文明的正道，既讓日本的現代化陷入危機，也讓中國現代化滑入泥潭。

◎日本是俄國激進思潮輸入中國的中轉站

近代俄國激進思想並非如中國歷史教科書所說，因為「十月革命一聲炮響」而直接從俄國輸入中國，而是從日本這個轉轉站輾轉而來。這是中國師法日本過程中遭遇的又一個陷阱，以「飲鴆止渴」來形容並不為過。

俄國激進思想從日本進入中國有兩個階段，第一個階段是十九世紀末和二十世紀第一個十年的無政府主義，第二個階段是二十世紀一〇年代末至二〇年代的共產主義。

早在十九世紀八〇年代，日本就出版了關於俄國虛無主義的著作。日本的激進派認為，他們在一八八二年成立短命的東洋社會黨之事即與這些著作有關。一九〇二年，早稻田大學一位教授寫了一本介紹俄國革命運動的著作，將這一運動分為革命文學、宣傳鼓動和暗殺恐怖三個階段。這本著作對中國革命派產生很大影響。日俄戰爭進一步助長日本人對俄國的興趣。在此前後，無政府主義這個術語和概念通過日本譯文傳入中國人的語言和思想之中。俄國革命派的英雄人物成為中國留日學生

效仿的典範。晚清從事暗殺滿清大臣的革命黨人，很多都有留日背景。

一九〇五年的俄國革命失敗後，若干俄國流亡者前往長崎。孫文通過黑龍會介紹與這群人會面，並讀到他們在日本出版的刊物《革命評論》。這是孫文第一次接觸俄國革命的人物和思想。這是中國近代史上一個危險的轉折點。兩者之間發生的某種「化學反應」，十多年之後醞釀成熟，將中國帶往萬劫不復之深淵。

中國革命黨人在東京創辦《民報》，為了與梁啟超主持的《新民叢報》競爭，大量汲取日本左翼出版物如《光》、《平民新聞》、《直言》中的思想觀念，越新潮、越激進的思想，對年輕人越有吸引力。他們不親日（章太炎對日本文化和日本人的抱有強烈批判傾向），也不親西方。一個耐人尋味的現象是，「留學生來的時候是親日派，回國的時候是反日派」，顯然是民族主義思想發酵的結果。這些革命派留日人士，與日本本土的激進派一樣，處在左翼思想狂潮中，齊聲譴責西方以及資本主義社會和制度的弊病。[2]

兩國的激進思潮不能孤立起來加以考慮，對留日的一代中國留學生而言，日本的激進派是私人朋友和道德巨人。景梅九的日記指出，對一個有影響的中國留學生來說，聽到幸德秋水和大杉榮的講話是多麼重要——而且他們都是知行合一、以身殉道的「人格者」。[3]

緊接著，共產主義也經由日本傳入中國。在一九一七年李大釗寫《我的馬克思主義觀》之前，其留日時期的同學、北京《晨報》主筆陳溥賢就已翻譯、介紹日本馬克思主義者河上肇等人寫的馬列主義文獻——河上肇翻譯的《資本論》，是《資本論》的第一個亞洲語言譯本。陳氏作為特派員訪問東京期間，對吉野作造的黎明會非常關注，向國內介紹了「幸德秋水大逆事件」後「寒冬時代」暖風緩緩吹來的日本社會主義運動。陳氏關注日本的社會主義，是因為他認為中日兩國要解決山東問題等懸案，達到「真正的親善」，首先必須將日本改造成不是由軍部或資本家、而是由工人來當家做主的社會。李大釗的一系列介紹馬克思主義的文章正是基於陳溥賢的翻譯之上。李大釗並不精通俄語和其他歐洲語言，無法直接閱讀第一手文獻，閱讀日文的馬克思主義著作及日本學者的相關著作對他來說更容易。

一九二〇年十二月，日本社會主義同盟在東京成立，李大釗立即參加該組織。常駐北京的日本記者丸山幸一郎將李大釗介紹給日方人士。次年，李大釗在北京大學成立馬克思主義研究會，他靈活運用河上肇的

著作理論，闡發了通過「宇宙精神」基礎上的民眾倫理覺醒來進行社會變革的馬克思主義理論──無疑，這是一種「具有日本特色」的馬克思主義。由於此後中日交惡，中共官方歷史中將這一段俄國─日本─中國的馬克思主義傳播的「三國演義」遮蔽了。

在地理位置上，日本位於東亞世界邊緣；但在此一歷史時期，日本處於東西交匯的樞紐，成為中俄之間的橋樑。日本在接納歐洲文化基礎上產生的新思潮，成為中華世界重生中不可缺少的能量。在洪秀全扭曲基督教而創設「拜上帝教」和太平天國運動、新文化運動中提倡民主主義和科學主義之後，對中國近現代史產生巨大影響的馬克思主義的引進，即來自這一邊境的新風潮。

日本始終未被「全盤赤化」，這一點比中國幸運。戰前和戰爭期間，日本政府和軍部嚴厲打擊日本共產黨和馬克思主義思潮，日本共產黨在強力打壓之下宣布解散。戰後，美軍占領日本，大力推廣美式民主，幫助日本創制新憲法。日本左翼思潮在戰後一度強勁，社會民主黨和共產黨在議會中一度奪取頗多席次，「反美」和「親中」（親中共）思想在知識界風靡一時。但在美蘇冷戰的國際格局之下，美方與日本政府一起竭力阻止共產主義思潮之氾濫，就整個日本社會而言，右傾的保守主義是多數共識。

與之相比，一群留日或長期在日本活動的中國激進派人士，相繼主導中國二十世紀政治和文化的發展方向。無論是閻錫山、孫傳芳等實力派軍閥，還是南京政權的締造者蔣介石；無論是殺人如麻的「農民王」彭湃，還是在日本頗受尊崇的、中共終身總理周恩來；無論是中共首任總書記陳獨秀，還是左翼文學旗手魯迅，都是日本培養的「弟子」。日本在思想觀念引入的意義上對中國造成的後續傷害，甚至大於甲午戰爭和中日戰爭造成的即時傷害──日本發動中日戰爭的理由之一是「反赤」，結果卻事與願違，反倒促成「紅彤彤」的共產黨取代「小粉紅」的國民黨，今天中國仍深陷赤色沼澤無法自拔。當然，如果說這是一樁犯罪案件，日本只是從犯，而非主犯；最大的責任者是中國人自己，是中國人選擇了這條歧途。

第二節　以德為師，後來居上？

◎「黃禍」近了：德皇威廉二世的「匈奴」演說

一九〇一年九月四日，柏林，當車站緩緩駛過五輛四輪式馬車時，波茨坦衛戍教堂響起《永遠忠誠與坦蕩》的樂曲。馬車沒有軍人護送，在新宮前也沒有舉行高級代表團來訪時的歡迎儀式。從馬車上走下四名乘客，個個頭戴黑色小瓜皮帽、身穿花色絲綢長衫、拖著大辮子。他們是醇親王率領的清帝國「請罪團」。

在新宮，醇親王向威廉二世遞交賠罪書，並向德皇三鞠躬。這是中國傳統的、表示屈服的標誌。威廉皇帝可心滿意足了，他獲得了徹底的勝利。他在總結講話中說：「如果中國皇帝陛下敦促他的政府以後嚴格按照國際法則和文明民族的禮儀行為來辦事，他們的和平的願望才能實現。」之後，威廉皇帝和醇親王走出宮殿，兩人檢閱儀仗隊。這一幕為一年前義和團和清軍在北京和其他地方對西方人及中國基督徒的殺戮事件畫上句號。歐洲最強大的帝國與亞洲衰落中的帝國，以這種戲劇性的方式相遇。

在義和團暴亂中喪命的地位最高的西方外交官是德國公使克林德男爵。[4]克林德被殺讓德皇及德國全國陷入狂怒之中。一九〇〇年七月七日，德國政府向軍隊發出最高命令：組建遠征軍開往中國。至八月，一萬五千人的遠征軍組建完成。先遣部隊於七月二十七日從不萊梅港起航，威廉二世親自送行並發表有名的「匈奴演說」：

> 像中國人這樣的民族，居然敢拋棄千年的古老國際法，以殘暴的方式嘲弄外交公使的神聖和客居權的不可侵犯。這是世界上未曾有過的事件，而且是一個為其數千年文化而自豪的人民所為。從中你們可以看到，一個不是建立在基督教精神之上的文化會變成什麼樣子。

威廉二世對清帝國屠殺外交官的暴行的批評沒有錯，「基督之外無文明」確實是那個時代的普世價值。但他在演講中鼓吹復仇和殺戮，並不符合基督教教義。他鼓勵國官兵學習匈奴王埃策爾（Etzel）的做法「遇到敵人就殺掉，不要寬恕他們，不要留活的」。這篇演講是歐洲「黃禍論」的高潮。

早在十三世紀，蒙古人入侵歐洲時，歐洲人就恐懼地稱之為「韃靼之軛」。俄國人深信反基督勢力必將從亞細亞出現，因而抱有某種歷史

性的恐懼。近代「黃禍論」的始作俑者正是威廉二世。威廉二世關於「黃禍」的論述，大量見諸於與俄國沙皇尼古拉二世的通信中，且有一幅《黃禍圖》流傳於世。畫面上除了德皇的簽名，還有譯成英文的一句話：「歐洲各民族！聯合起來，保衛你們的信仰和你們的家園！」畫外之音是，威廉二世將在捍衛基督信仰的新十字軍中扮演核心角色。

◎大清憲政考察團：「溯始窮源，正當以德為鏡」

謝罪之旅完成了，可清廷的新政剛剛開始。一九〇五年，清廷在內外壓力之下，派重臣出洋考察憲政，這一舉動比日本岩倉使團整整晚了三十三年。出洋大臣共五人：載澤、紹英是滿族親貴，戴鴻慈、徐世昌是部院大臣，端方是封疆大吏。[5]八月二十六日，五大臣啟程準備出洋，在火車站遭到革命黨人吳樾炸彈攻擊，吳樾當場死去，載澤受輕傷、紹英受重傷。次日，慈禧太后召見五大臣中未受傷的戴鴻慈、徐世昌、端方，「慨然於辦事之難，淒然淚下」。

因紹英傷未痊癒，由出使比國大臣李盛鐸兼代；徐世昌接任新成立的巡警部尚書，不能分身，亦由山東布政使尚其亨代之。重新組團的五大臣分兩路出發，載澤、尚其亨、李盛鐸考察日、英、法、比四國，又以日、英、法為重點。端方、戴鴻慈考察美、德、奧、俄、義五國（途中又接受邀請考察北歐三國及尼德蘭），又以美、德、俄為重點。《申報》評論說：「朝廷派遣之宗旨，係注重考察德日兩國憲法，蓋以德日亦係君主之國改為立憲，中國大可採用其法，若如英國之半主，則與中國之不合。」

五大臣出使共花費七十四萬四千八百餘兩，除了戶部撥付的公款之外，還有私人捐助的款項，供其購買書籍並在上海組織編譯。五大臣回國後向朝廷提交報告，據傳報告是由流亡在日本的通緝犯梁啟超捉刀完成。[6]梁啟超流亡在海外，卻能主導清末立憲進程，這大概是其死敵慈禧太后做夢也想不到的事情。

載澤使團在考察日本之後總結說：「大抵日本立國之方，公議共之臣民，政柄操之君上，民無不通之隱，君有獨尊之權。」在英國考察的結論是：「大抵英國政治，立法操之議會，行政責之大臣，憲典掌之司法，君主裁成於上，以總核之。……惟其設官分職，頗有複雜拘執之處，自非中國政體所宜。」在法國考察後，他們認為：「法蘭西為歐洲

民主之國，其建國規模非徒與東亞各國宜有異同，即比之英、德諸邦，亦不無差別。」

端方使團在美國考察的結論是：「大抵美以工商立國，純任民權，與中國政體本屬不能強同。」對俄國考察的結論是：「其政體久以專制著稱……戰敗之後……此次宣布（立憲），在政府不能不曲從輿論，而斷不能滿其所欲，深慮亂事難以消泯。」在德國考察的結論是：「中國近多歆羨日本之強，而不知溯始窮源，正當以德為鏡。……在中國雖不必處處規隨，而其良法美意行之有效者，則固當急於師仿，不容刻緩者也。」端方使團特別奏陳覲見德皇之情形，德皇以隆重禮儀接見使團成員，似乎一掃五年前兩國兵戎相見的陰霾。德皇稱：「從前本國喜談哲學，今數十年始考究礦路、格致、製造各項實業專門，是以年來進步較速。」論及中國變法，則謂「必以練兵為先，政治措施，宜自審國勢，各當其機，貴有獨具之精神，不再徒摹形式」。

在考察團出訪的列國中，德國給予其最高規格待遇和精心安排。在德國的考察日程由德方負責人制定。德國外交部決定負擔除柏林住宿費外一切住宿費及交通費，並從普魯士王國鐵路總局取得考察用客車兩輛的使用許可。端、戴一行的考察在德意志帝國和普魯士王國政府最大限度的支持之下進行，他們先後參觀了帝國議院議事堂、上至帝國法院下至地區法院、監獄、警察總局以及消防署等官方機構。

很多德國企業都高度重視考察團，邀請他們參觀工廠，以期獲得清帝國的訂單。正如德國的國勢在歐洲列強中後來居上，德國與清帝國的貿易額以及在清帝國攫取的利益也後來居上。在一八九五至一八九六年間，德國對華海運的船隻數量，僅次於英國而名列第二；德意志帝國極有可能是清帝國的第二大出口國；德國在清帝國建立的商行數，也在英國之後名列第二；德華銀行是除英資銀行外在清帝國建立的首家外國銀行。

端方和戴鴻慈的上奏文中，強調德國軍國主義的特徵，且具體指出國家維持的軍事力量、國民的尚武精神的重要性，還提到日本的改革是以德國為模範進行的。清廷理應將作為軍事大國的德國當成其軍事改革的榜樣。

端、戴二人還指出，教育在國力增強和培養國民上非常重要：

> 德國則行政燦燦乎大備，專門之程度既高，普及之教思尤

廣……而日本學制專仿德國，至今學士、博士遊歷調查，絡繹相望，多有著述以資改良，同風遂為強國。

他們引用德國學者提倡義務教育的演講，強調免費初等教育的必要性。

與軍事改革息息相關的德國科技力量及工業發展也吸引了端方等人的關注。

他們最終的結論是，教育、軍事、工業對於國家建設至為重要，富國強兵要經過以立憲為核心的內政改革才能達成，中國應當取法德國。然而，他們的報告還來不及具體實施，清帝國就覆亡了。

◎學習德國的軍國主義，畫虎不成反類犬

中國學習德國，除了學習偏重君權的德國憲法，最渴望學的是德國的軍事。

早在一八八八年，李鴻章即奏請朝廷選派北洋武備學堂學生出洋，赴號稱陸軍最強大的德國學習軍事。當時，段祺瑞考取第一名。次年春，段祺瑞等五人抵德國，以官費入柏林軍校，系統學習軍事知識。段氏又單獨入克虜伯砲廠實習半年。由此，段祺瑞眼界大開，思想大變：「祺瑞至德國，益稱素志。既習歐西軍學，復與彼都人士時相周旋；呼吸海外之空氣，觀摩漸漬亦既有年。由是學識大進，思想亦日新，慨然有澄清祖國之志。嘗與同志討論世界之大勢，每就軍事上之學識，研究中國軍人之弱點，欲一新其制度。頗擬著書立說，以先覺為己任，故此及歸國，已頭角嶄然矣。」

段祺瑞在德國僅留學一年半，如此之短的時間，既不可能精通德文，也不可能在軍事上有多深造詣。不過，這段旅德生涯讓段氏對西方憲制有了切身體認，這或許是一九一二年他領銜並聯絡四十七名將領電請清帝遜位的原因。這份由徐樹錚起草的電文形同叛逆：「祺瑞受國厚恩，何敢不以大局為念，故敢比較利害，冒死陳言，懇請渙汗大號，明降諭旨，宣示中外，立定共和政體。」此電公布後，清帝意識到軍心動搖、大勢已去，不得下詔退位。

段祺瑞在德國學的是炮兵，但他領軍作戰時在炮兵的運用上未見有特別表現。民國前期軍閥混戰，段祺瑞雖為皖系軍閥之領袖，卻不以軍

事見長，沒有一支自己的鐵桿部隊，少數幾場勝仗都是徐樹錚幫他打的。

南京政府時期，尤其是一九二七至一九三七年的「黃金時代」，也是中德的蜜月期。雖然並沒有一種作為文化輸出的單一的德國「發展模式」，德國經驗卻向南京政府的領導人提供了同一個外國進行合作的可能性，而這個外國的發展道德觀——正如蔣介石和其他人所理解的那樣——是與他們自己的觀念協調一致的。

蔣介石的德國軍事顧問塞克特（Hans von Seeckt）說，國家並非「冷冰冰的概念」，而是有血有肉的東西，它需要一種個人從屬於整體並為祖國盡責的信念。必須建立一支精銳的攻擊部隊，不但在道德上而且在技術上都要勝過對手，這對中國和德國都應如此。蔣介石認同其觀點，企圖把建立這種新力量的價值觀用以教育人民大眾，使舉國上下「軍事化」。

南京政府的工業和軍隊這兩個領域成了德國「勢力範圍」的基礎。在這兩個領域，德國人被認為能勝任與中國的一切合作。南京試圖建立重工業、交通與整軍相結合的「統制經濟」，迫在眉睫的戰爭威脅又使這一進程的速度加快。南京政府成立的一些重要機構，如經濟部、國防設計委員會、國家資源委員會等，都是按照德國模式建立的。

先後擔任教育部長、交通部長、國民黨中央委員會祕書長、中央調查統計局局長、行政院副院長等要職的朱家驊，擁有德國柏林大學的博士頭銜，是南京政府中親德派的代表人物，中國與德國的若干合作協議都是他在其中穿針引線。同樣是留德背景的俞大維擔任兵工署長之後，德國在擴建長江流域兵工廠、創建新的兵工廠、彈藥廠和研究軍隊裝備的發展等方面，逐漸取得支配地位。德國軍事顧問塞克特幫助南京政府制定了一個「創建適應十八個機械化師所需要的軍事工業」的計畫，蔣介石肯定此一計畫，俞大維則負責實施。

一九四一年，太平洋戰爭爆發後，中德合作停止了。德國幫助蔣介石訓練的德式軍隊尚未成形即被送往淞滬戰役的戰場，迅速消耗殆盡。直到戰爭後期國軍接受美式裝備和美式訓練，才逐漸恢復戰鬥力。

那些具有留德背景的技術官僚的事業戛然而止，他們後來在台灣繼續發揮其才華。台灣所有重要的工業均被國民黨控制，在十六個關鍵的工業企業中，有九個由一九三〇年代或一九四〇年代留德的中國人所管理，包括台灣電力公司、台灣煤礦開發公司、台灣糖業公司、台灣肥料

公司、台灣造船公司等。台灣省工業研究院和台灣煙酒專賣公司的負責人也是留德人員。台灣經濟部的三任部長皆是留德的。兵工專家俞大維出任國防部長，前駐柏林武官唐縱出任內政部副部長和台灣省政府祕書長。日治時代，日本在台灣實行「統制經濟」；國民政府遷台之後，這些留德人士的德式訓練正好適合接收日本前殖民地的國有企業。德國—日本—中國的又一輪「小循環」居然在台灣上演。

從清末、北洋政府到南京政府，中國經歷了三個階段學習德國軍事、政治、工業的過程，但都失敗了。中國並不具備日耳曼民族的民情，無論是段祺瑞還是蔣介石，都無法將中國打造成德國式的軍國主義國家。

◎蔡元培「以美育代宗教」之謬誤

德國思想影響近代中國，蔡元培是一個標誌式人物。民國時代曾任教育總長、北大校長、中央研究院院長的蔡元培，對民國教育及文化學術思潮有著決定性影響，而他的若干思想觀念均來自德國。

一九〇七年五月，蔡元培在駐德公使孫寶琦的資助下到德國留學，先在柏林學一年德語，繼而在萊比錫大學研究三年哲學、美學、心理學和民族學，他深受德國教育家和哲學家洪堡德（Alexander von Humboldt）之影響。

蔡元培堅持「思想自由，兼容並包」（此為北大真正之校訓）之原則，對「五四」之後貌似學生運動、實為政黨「運動學生」的趨勢相當警醒。他反對左翼的共產主義，一九二七年以國民黨中央監察委員身分發起「護黨救國」運動，支持蔣介石清黨。由此觀之，他算是國民黨右翼。然而，蔡元培在德國所接受的思想觀念中早已悄然埋下左翼之毒素。他所提倡的「兼容並包」偏偏不包括對宗教的寬容，他本人在「五四」後毫無警覺地參與共產國際在幕後策畫的「非基督教運動」，助長了北大及全國思想界的反基督教思潮。這一負面遺產，至今尚未得到梳理和反思。

一九一七年，蔡元培在北京神州學會的講演詞，即發表於《新青年》雜誌的《以美育代宗教說》，是其美育論著的經典之作。蔡氏指出，宗教利用藝術「以激刺人心，而使之漸喪其純粹之美感」，由此不能使美育附麗於宗教、受宗教之累，「莫如舍宗教而易以純粹之美

育」。[7]蔡氏在德國研讀康德、席勒等人理性至上的論述，一生提倡科學和美育，希望發揮美育功能，符合現實利益，有利於人們身心健康，改善社會精神生活。然而，這種願望脫離社會實際，更沒有看到美育、藝術與宗教之間本質的和功能的區別，更沒有對宗教改革之後基督教與西方近代文明的關係做出深入思考。此觀點當時即引發激烈論爭。[8]

學者潘知常指出，蔡元培提倡「以美育代宗教」，是對於二十世紀初中華民族所遭遇的意義困惑、中華傳統文化中終極關懷的缺席以及西方宗教文化（特別是基督教）大舉入侵這三重時代課題的回應。遺憾的是，這是一次錯誤的回應，在邏輯上、學理上都無法自圓其說，且遮蔽了對於這三重時代課題的正確思考。

「五四」時期大行其道的科學主義與進步主義思潮，德國理性主義哲學的視角，使蔡元培迷失了正確方向。在蔡元培看來，宗教並不具備永恆不變的神聖地位，只是一種愚昧時代的「迷信」。隨著時代進步，理應被取代。然而，只要人類最為深層的生命困惑存在，宗教就必然存在。在中國遭遇意義困惑與終極關懷在傳統文化中缺席之際，蔡元培避而不從西方宗教文化去尋找精神資源，轉而以缺乏終極關懷與神性維度的美育做為安身立命之地，企圖以美育代宗教，不單是其個人思想觀念的誤區，而且是那個時代的集體謬誤。潘知常指出：

> 新文化運動在人與自然的維度引進「科學」，在人與社會的維度引進「民主」。但科學屬於認知，民主關涉倫理，均未涉及人與靈魂的維度，也始終未能引進「信仰」。因此，面對存在問題始終存在著困惑。王國維、蔡元培等第一代美學家意識到這一困惑（蔡元培稱之為「今日之重要問題」），但又絕對不希望「信從基督教」。於是，「以美育代宗教」的呼籲就順理成章地應運而生。……由此，贖罪之路轉向審美之路。

然而，美學或審美在形而下層面不能提供建構現代民族國家的策略，在形而上的層面不能提供靈魂安頓之所及永生的盼望，在二十世紀國家民族的挫敗和個人命運的苦難中，無法滿足國人的需要，也無法抵抗共產主義思潮的衝擊。蔡元培從德國引入的「以美育代宗教」理念很快成為無人問津的夢囈，直到二十世紀八〇年代的美學熱中重新被發掘（在當時欠缺言論自由的環境下，劉曉波等人以美學來包裝其文化及政

治批判），卻再次在一九八九年天安門的槍聲中枯萎。

一九三七年，在抗戰硝煙中，蔡元培遠遁香港，三年後病逝於這個實行「英國憲制」的孤島，幸虧彼時太平洋戰爭尚未爆發，否則他將承受日本占領的羞辱。臨終前，蔡元培對未來深感絕望，在這種絕望中，他是否對自己參與的中國近代化走上歧途有過若干反思？

八十多年之後，中國的政治、經濟與人心再度崩壞。在香港的「反送中」運動中，居然有一名來自中國的義和團式暴民，專程到「香港仔華人永遠墳場」，下手破壞蔡元培的墓碑，並在網路上炫耀，以此恐嚇香港的反抗者。蔡元培不能歸葬北大校園，其墓地遠在香港亦無法避開中共之魔爪。[9]在浙江以拆毀教堂和十字架而聞名全球的、習近平的心腹夏寶龍空降香港成為「太上特首」，將中國的宗教迫害模式移植到香港。沒有上帝，人便肆無忌憚地作惡。蔡元培若地下有知，會修正其「以美育代宗教」的謬誤嗎？

第三節　以法為師，革命到底？

◎法國大革命的「中華接受史」

精通西學卻又擁抱中華傳統文化的辜鴻銘在其代表作《中國人的精神》中說過：「世界上似乎只有法國人最能理解中國和中國文明，因為法國人擁有一種和中國人一樣非凡的精神特質。」他揭示了法國跟中國在精神層面的相似性，至於其精神特質是否「非凡」，另當別論。

從許多方面看，中法兩國有驚人的相似性。首先，兩國都是文明古國。德國史學家諾伊曼（Karl Friedrich Neumann）評論說：「中國人早在遠古時期就培育出了一種偉大的獨特文化，並把這種文化傳播到了許多國家和島嶼，傳到了北亞和南亞，傳到了琉球群島和日本。」法國雖不是「四大文明古國」之一，但從羅馬帝國覆亡之後，法國逐漸成為歐洲的「中央大國」，法語成為歐洲最時髦、最高尚的語言。兩國都崇尚文藝，為世界帶來頂級烹調藝術。兩國人都缺乏時間觀念，喜好玄想，輕視法律和契約。在中國，人們強調「世事洞明皆學問，人情練達即文章」；或是如同法國人常說，「如果從門裡進不去，就從窗戶外跳進去」的靈活變通方法。

其次，從國家治理的政治和經濟模式看，中法兩國奉行國家至上的

中央集權政府，迷信威權統治和強人統治。中國人推崇毛澤東，法國人懷念拿破崙。很多到法國訪問的中國代表團均對法國科層嚴密的行政模式興趣強烈，認為法國的經濟運營方式特別是政府對國有企業的管控與中國有異曲同工之妙。作為中央集權的象徵，同為全國政治文化中心的北京與巴黎，其結構和布局亦有眾多相似之處，首都高高凌駕於其他城市之上，集中全國之菁華，帝都派頭十足，宮殿氣勢之宏偉，城市布局之嚴整，在其他國家中僅見。

第三，從民族心理上看，中法兩國民族自尊心極強，珍視其光輝的過去，像「沒落貴族」般對自己在當今世界的地位不滿。中國人津津樂道於「四大發明」，以「天朝大國」自詡。近代以來，中國淪為「東亞病夫」，遂渲染百年悲情，力圖報仇雪恥，從義和團到當代「戰狼」，帝國夢不醒。法國人則自視為「世界的肚臍眼」，認為天下最好的國家是法國，最聰明的人是法國人。二戰後，法國國力式微，淪為二流國家，恢復大國地位是其外交的首要目標。戴高樂將法國打造成核武大國，退出北約，故深受國人愛戴。中法兩國都瀰漫著「反美主義」，既是官方意識形態刻意為之，又是民間自戀與自卑糾結的變態情緒。

近代中法兩國的相遇，除了英法聯軍在一八六〇年攻陷北京、火燒圓明園之外，最大的交集是法國大革命的餘波在中國的百年迴盪。

鴉片戰爭前後，在魏源的《海國圖志》、徐繼畬的《瀛寰志略》中，已出現法國大革命的記載。《瀛寰志略》載：「王好漁色，內寵擅權擾民，民不能堪。乾隆五十四年，國大亂，尋廢王弒之。」又說：「歐羅巴用武之國，以法蘭西為最。」比起明末顧炎武在《天下郡國利病書》中道聽塗說且充滿惡意的記載「法蘭西，古無可考，素不通中國。……往來窺伺，熟我道途，略買小兒，烹而食之」來，已較為接近真相。與林則徐有交往、在中英交戰期間防守台灣的姚瑩，於《康輶紀行》中的記載最為詳盡：「新王（路易十六）嗣位，時北方亞墨里加（美國）與英吉利交戰。王助亞墨利加戰勝，然其餉錢漸減，故爵僧民三品會集，行聚斂之法，國人棄王弒之。七年國政混亂，有臣曰那波利（拿破崙）以武功服眾，嘉慶八年為王。九年恃強黷武，旋敗失位。」當時中國人一般認為法國革命只不過是路易十六的權力轉移到拿破崙手中時發生的插曲，君王因荒淫無道而失去天命和王位，在中國歷史上司空見慣。

進入十九世紀七〇年代，首次出現中國人寫的法國史專著，即王韜

之《法國志略》。王韜早年幫助西方傳教士翻譯聖經，是最早遊歷英國和法國的中國文人，也是中國近代政論記者之鼻祖。他因致信太平天國將領李秀成而遭清廷通緝，避居香港。王韜認同基督教文明，受洗為基督徒，稱頌英國的憲制。他認為西方立國有三種模式：一為君主之國，一為民主之國，一為君民共治之國。君主之國，除非君主為堯舜，方可長治久安；民主之國，法制多紛更，心志難專一；惟君民共治、上下相通為最優，其代表即為英國，「泰西諸國，以英為巨擘，而英國政治之美，實為泰西諸國所聞風向慕，則以君民上下互相聯絡之效也」。

王韜以英國為標準來觀察法國之盛衰，見解相當透徹。他認為，法國革命爆發的原因有三個。首先，是思想上的原因，孟德斯鳩、伏爾泰、盧梭等「大儒」的「自主學說」深入人心。其次，是經濟上的原因，路易十四以來的放任財政政策，讓法國陷入經濟危機，民眾「終歲勤勞，僅償稅額」。第三，是社會性原因，大部分貴族和教士堅持享有特權，與平民矛盾激化。這三個原因歸結到一點，就是路易十四以來法國王權的集中形成「君民黨爭」，開議會也無法解決。王韜從法國王室覆滅的歷史總結教訓說，立憲是避免暴力革命的唯一方法：「故欲其國之永安久治，以制國憲定君權限為第一義也。」他對波旁王朝君權集中的指責，明顯包含了對中國君權統治現狀的不滿。《法國志略》既是寫法國歷史，也是對中國的「警世恆言」。可惜，清廷對王韜的呼籲如風過耳，直到辛亥革命爆發，才追悔莫及。滿清皇室沒有像法國國王和王后那樣被革命黨人送上斷頭台，但滿人遭遇了一場極為殘酷的種族屠殺。

◎梁啟超：以革命求自由者，必得專制

一九〇三年，流亡日本的梁啟超發表了一篇預言體小說《新中國未來記》。書中有一段是兩名中國留學生關於法國大革命的辯論。

一位是就學於柏林大學的黃克強（與革命黨人黃興的字「克強」巧合），他是法國大革命的懷疑派：「從前法國革命的時候，羅伯斯庇爾、丹敦一流人，當初豈不是都打著自由、平等、親愛（博愛）三面大旗嗎？怎麼後來弄到互相殘殺、屍橫遍野、血流成渠，把全個法國都變做恐怖時代呢？十八世紀末葉的法國人豈不是誓把滿天下民賊的血染紅了這個地球嗎？怎麼過了不到十幾年大家卻打著伙，把那皇帝的寶冠往

拿破崙的頭上奉送呢？」

另一位是留學巴黎大學的李去病，他或許因為「近朱者赤」而理解、讚美法國大革命：「法國革命哪裡是什麼羅伯斯庇爾、什麼羅蘭夫人這幾個人可以做得來？不過是天演自然的風潮，拿著這幾個人做登場傀儡罷了。……你說法國就是沒有這場大革命，依著那路易十六朝廷的腐敗政策做下去，這法國元氣就不傷嗎？……尚使當時法國人民，忍氣吞聲，一切都任那民賊怎麼擺布便怎麼擺布，只怕現在地理圖裡頭，早已連法蘭西這個名字都沒有了。」

世紀之初，中國的言論界迎來法國革命論的最初高峰。《新中國未來記》作為小說，相當雄辯地刻畫出當時法國革命論中中國人進退兩難的心情。法國革命能否成為未來中國改革的榜樣？即使是主張有必要革命的人士，也無法對革命的代價避而不見，正如梁啟超在《論進步》中所說：「吾讀一千七百八十九年之歷史，見殺人如麻，一日死者以十數萬計，吾未嘗不股慄。」另一方面，反對革命的人，也無法對法國革命的歷史意義和成果視而不見，同樣是梁啟超所說，既然中國的暴政和饑荒造成比法國大革命更嚴重的「直接間接之殺人」，中國是「破壞亦破壞，不破壞亦破壞」，所以「人為之破壞」或許是可行的選擇。如何評價法國革命，已然成為測試不同陣營的人士政治立場或思想立場的試金石。

梁啟超對法國大革命的兩難心態，直到他訪問美國之後終於解套。一九〇三年，梁啟超開始其計畫多年的訪美行程，這是他第一次親身體驗共和制國家。百聞不如一見，但對於這位具有理想主義和浪漫激情特質的政治評論家而言，現實中的美國不如想像那麼美好。他發現美國政治生活中的某些陰暗面──能力一流的人物傾向於遠離政治生活，導致十九世紀不少美國總統都是平庸和缺乏生氣的人物。梁氏認為政黨分贓制是政治生活的一大退化。

儘管如此，梁啟超仍肯定美國的民主制度，相信美國國力正迅速增長，將成為世界第一大國。他感歎「美國的政治是不可思議的政治」。梁啟超的美國觀察固然比不上托克維爾那麼富於洞見，卻比同時代的中國人更為深刻。他指出，美國政治制度的產生，必須有其產生和發展的特定條件。首先，美國的自由主義是在美國革命前即已存在的基礎上發展起來的，並植根在殖民時代各地方的自由制度中。假如將美國的政治制度比作建築，在建築之前，若干小屋（自治共和國）就已零散地存

在，它們無論是建築時間還是建築樣式都要早得多，它們的存在絕不會被大樓（聯邦政府）所取代。小屋不是以大樓為前提才存在，大樓卻是以小屋為前提才存在。他發現，「獨立自治共和國」是美國的政治和社會的根基，「美國之共和政體，非成於其國，而成於組織一國之諸省；又非成於其省，而成於一省之諸市」。

美國的自由，與其說來自於獨立戰爭和國家的成立，不如說來自於殖民地時期的自治傳統。美國的獨立戰爭，其目的正是為了維護原有的自由，即英國憲制所賦予的自由。殖民地人民反對的是英國政府對殖民地壓榨性的稅務政策，而不反對英國的憲制。這對梁啟超來說，是一個全新的發現。正是這個發現，促使他與法國革命訣別：

> 世界無突然發生之物。故使美國人前此而無自由，斷不能以一次之革命戰爭而得此完全無上之自由。彼法蘭西，以革命求自由者，乃一變為暴民專制，再變為帝制專制，經八十餘年而猶未得如美國之自由。

梁啟超從對比法國和美國制度得出的一個教訓是，民主制度只有在地方自治的基礎上經過很長一段時期才能建立，這也是法國和拉美自由主義制度脆弱的原因──在那裡民主制度不是長期傳統演化的結果，而是產生於革命行動。

然而，梁啟超的發現並未被國人認同和接納。很快席捲而來的革命浪潮將法國大革命奉為拯救中國的「葵花寶典」，近代中國走上了革命接踵而至且一次比一次劇烈的的不歸路：昨日的革命派，今日成為反革命，被新的革命派革了命；今日的革命派，又被明日的革命派視為反革命，等著上斷頭台。

◎鄒容：革命者，天演之公例也，世界之公理也

法國大革命成為清末之「政治正確」，不是留法學生的功勞，而是留日學生的貢獻──因為大規模的留日比大規模的留法早了十年左右。改良派與革命派的論戰，其中重要議題之一是如何評價法國大革命，這場論戰首先在留日學生及流亡日本的政治反對派中展開。

這場論戰差不多告一段落之後，一群留法學生在巴黎創辦了一份名

為《新世紀》的雜誌。那些憧憬或厭惡法國大革命的留日學生大都沒有到過法國，但在法國的這群留學生偏偏對這場論戰不感興趣，他們接受的是更新潮的思想觀念──從俄國傳入法國的無政府主義，而在他們所生活的法國，法國大革命的遺跡已被雨打風吹去，人們正在追逐更時髦的十月革命的理念。

在日中國留學生首先翻譯了日本人寫的關於法國革命的著作──日本再次充當「二傳手」。一九〇一年，中江兆民《革命前佛朗西二世記事》的中譯本《法國革命前事略》由日本出洋學生編譯所出版。一九〇二年，福本誠著、馬君武譯的《法蘭西近世史》出版。一九〇三年，青年會翻譯了奧田竹松的《佛蘭西革命史》，以《法蘭西革命史》為書名在上海出版。中譯本《人權宣言》的出版，也在這一年。二十世紀初期，中國人迅速積累了大量有關法國革命的知識。

這些翻譯的關於法國大革命的著作，成為革命派打擊改良派的有力武器。革命派模仿梁啟超「少年中國」式的語言風格，很快青出於藍而勝於藍。其中，最具代表性的是英年早逝的鄒容，鄒容使用「升級版的梁啟超」的白話，比其同伴章太炎佶屈聱牙的古文更激勵人心。這位沒有完成學業的留日學生以《革命軍》這本小冊子風靡一時──這種政論小冊子的模式，是歐洲宗教改革時代馬丁．路德的發明，幾乎每個改教家都是小冊子寫手，印刷術普及使得小冊子廣泛流傳，這是宗教改革成功的關鍵。在法國大革命前後，小冊子成為摧垮看似固若金湯的王權的思想武器，幾乎每個啟蒙思想家和革命家都是小冊子寫作者。這種情形重現於清末。梁啟超出乎意料地被更激進的學生們擊敗──這些革命派的年輕人是讀梁的文章長大的，並竭力模仿其文風，這種模仿一直延續到毛澤東這一代人，但他們已經對梁日趨保守的立場感到不耐了。

鄒容在《革命軍》開頭寫道：「革命者，天演之公例也；革命者，世界之公理也。」天演，是嚴復對進化論的翻譯。達爾文的進化論及盧梭的民約論是鄒容革命思想的基礎。不過，鄒容的學養和見識比梁啟超差太遠，當梁啟超已清晰地區分英美模式和法國模式之際，鄒容仍將不同性質的「革命」煮成一鍋粥：

> 聞之一六八八年英國之革命、一七七五年美國之革命、一八七〇年法國之革命，為世界應乎天順乎人之革命，去腐敗而存良善之革命，由野蠻而進文明之革命，除奴隸而為主人之革

命，犧牲個人以利天下、犧牲貴族以利平民、使人人享其平等自由之幸福。

這種使用梁啟超式的排比的論述，讀來酣暢淋漓，實際上漏洞百出且謬之千里。時間上的錯誤不必論，觀念上的錯誤才最致命──要求「犧牲個人以利天下」，從來成為專制者壟斷的麻醉劑，而英國革命和美國革命恰恰是為了捍衛個人利益與自由（特別是宗教信仰自由）。

一九〇五年，鄒容病死獄中，他的充滿激情的、直白的文字，再加上以身殉道的傳奇人生所起的輔助作用，使《革命軍》對二十世紀第一個十年的中國人影響巨大，既超過梁啟超的「新民說」，也超過孫文的「三民主義」。在中國，寫作者本人被美化的道德操守，可掩蓋其著述的錯謬，甚至賦予其著述超越其觀念本身的神聖性。《革命軍》打開了阿里巴巴的大門，法國革命及其升級版的蘇聯革命，成為中國一代代年輕人的最高理想。

◎鄧小平：我在法國「直接找上了共產主義」

日本在二十世紀第二個十年扮演的向中國傳輸俄國共產主義思想的中轉站的角色，在二十世紀第三個十年迅速被法國所取代──辛亥革命前革命派迷戀的法國大革命，在這個新的歷史時期，被旅法的更年輕一代中國人視為「舊式革命」，包括中國的辛亥革命也是「舊式革命」，唯一配得上「新式革命」稱號的是新發於硎的俄國革命。

一九二〇年十月十九日，法國人引以為傲的安德魯．勒鵬號郵輪抵達馬賽。據當地晚報報導，從船上下來一百多名中國青年，他們身穿西裝，頭戴寬邊帽，腳蹬尖頭皮鞋，沉默地待在那裡。他們先乘車去巴黎，次日便被分配到一些中文學校接受專門法語和其他科目的培訓。其中，一個名叫鄧希賢的個子矮小年輕人被安排到諾曼底巴耶中學。他後來回憶說，頭五個月的學習「一無所獲」。他沒有學會幾句法語，但他將責任歸給學校，並不認為自己有錯。若干年後，當他以鄧小平之名成為中國最高領導人時，他的這種剛愎自用、委過於人的性格一如往昔。

這群中國青年是從一九一九年到一九二一年間赴法勤工儉學的一千六百人中的一部分。[10]他們來的不是時候，戰後的法國正面臨經濟衰退和失業大潮。這些中國青年大都來自殷實之家，經過考試而獲選赴法，

希望學習現代科技以報效國家。但他們只能找到最低級的工作，如在重工業、化學工業的工廠和礦山做沒有技術的苦力活。他們多半只能當學徒，薪水比普通工人低得多。鄧小平在施奈德兵工廠時，分派到的工作是用大鐵鉗把燒紅的鋼塊從噴著火的鼓風爐裡拖出來。他不到十七歲，只有一米五的身高，這樣的工作對他來說勉為其難，他只做了三個星期便辭職了。

鄧小平不願循規蹈矩地接受正規教育，也不願在工廠做苦工，剩下的唯一選擇就是做職業革命家。一九二三年夏，他擁抱共產主義，加入「中國社會主義青年團旅歐支部」，從那時起就全身心投入危險的布爾什維克革命之中，再也沒有做過任何正常的養家糊口的職業。鄧小平隨即成為該組織機關報《少年》的編輯，他從中獲得基本生活費用──所謂「革命經費」大都來自俄國。

對於鄧小平來說，投身革命並非因為對共產主義的精髓有深刻認識，而是希望藉此革除資本主義強加在他身上的傷痕與羞辱，他的「階級意識」被喚醒了。「你們的資本家，」多年之後鄧小平告訴來訪的法國外長羅蘭．杜馬（Roland Dumas），「使我和我們這批人受到教育，走上了共產主義道路，信仰馬列主義。」他強調說：「我從來不曾受過其他思想的影響，我直接找上共產主義。」也是在一九二三年夏，鄧小平與此後長期擔任其上級的周恩來相識，鄧小平視之為兄長。（在毛時代後期，鄧小平成為毛澤東用以制衡周恩來的一枚棋子，奉命對周發起惡毒的攻擊。那是後話了。）一九二四年一月，鄧小平在共青團內擔任書記，七月被選入常委會。一九二五年四月，鄧小平正式加入共產黨（旅歐支部）。

一九二〇年代的法國媒體和知識界大肆報導列寧和托洛茨基的傳奇事跡，他們非常支持俄羅斯的革命分子。法國大革命已是一百年前的往事，法國左派從俄國革命中嗅到比法國大革命更強烈的血腥味道。雖不懂法文，鄧小平想必零零碎碎地聽到來自俄羅斯令人激動的事態。「在法國，鄧小平發現了西方、馬克思主義、勞工世界、黨的組織工作、中國的地位、社會和地方的差別以及他的安身立命之本。」法國也影響了鄧小平的嗜好，他喜歡喝紅酒咖啡，吃乳酪麵包。更重要的是，當鄧小平在二十一歲那年離開法國時，已成為立場堅定、富有經驗的革命領導人。從那時起直到七十年後去世，中國共產黨始終是鄧小平生活的中心。

經過法國的中轉而增添了「玫瑰色」的俄國革命，迅速征服數百名留法中國學生的心靈。在中國以外，在法國的中共黨員在此後的革命中發揮了巨大的作用。一九四九之後，從法國回來的人在共產黨政權中承擔重要角色。

與中共大多數領導人相比，包括一九四九年之前從未邁出國門的毛澤東（毛澤東一度計畫赴法勤工儉學），這些旅法歸來的人有著更開闊的國際視野。除了周恩來和鄧小平，其他一些從法國歸來的人，在計畫經濟（李富春）、外交（陳毅）、軍事科技（聶榮臻）、統戰宣傳（李維漢）等各個領域擔任關鍵角色。他們沒有像在政治鬥爭中一敗塗地的「留蘇派」那樣形成「一榮俱榮、一損俱損」的「法國派」，但他們對中國需要做什麼有著特殊的理解。

在法國期間，鄧小平得到父親賣地後匯給他的生活費，卻拒絕父親為他安排的婚姻，為此他與家庭決裂。他在法國基本上沒有上過學，並沒有閱讀多少關於法國歷史和法國大革命的著作，對攫取法國大革命果實的拿破崙亦知之甚少。

半個世紀之後，鄧小平成了「中國的拿破崙」—如果說毛澤東像史達林，鄧小平就像拿破崙。毛死後，沉溺於偶像崇拜的中國人仍需要一位皇帝，鄧小平便施施然地登基。他青年時代走過的巴黎的街頭流過太多鮮血，「殺人有理」是革命鐵律，所以一九八九年他毫不猶豫地下令軍隊向抗議他「垂簾聽政」的學生和市民開槍。天安門屠殺是中國現代化失敗的烙印，鄧小平在法國五年的生活印記使他走上拿破崙的道路。保羅．約翰遜（Paul Johnson）如是說：

> 在悲慘的二十世紀，每一位獨裁者都很明顯地呼應著拿破崙式的原型。……確然，波拿巴主義的巨大罪惡—戰爭與武力的神祇化、全能與集權的國家、以文化造勢活動來神話獨裁者、指揮整個民族去追求個人與意識形態的權力—在二十世紀最終達到了令人可恨的成熟。

第四節　以俄為師，認賊作父？

◎「所有的中國報紙幾乎全部都將被我們利用」

此前，中國在近代化路徑的選擇上，無論是學習日本、學習德國還是學習法國，都是中國採取主動；被當作老師的日本、德國和法國，是被動的，當然這些國家樂於被中國當作老師，也利用老師的身分擴大在中國的影響力及利益，尤其是藉此提升雙邊貿易。

蘇聯模式進入中國，則是蘇聯「輸出革命」外交政策的一部分，是外科手術般的「嵌入」。歷史學者徐澤榮指出，蘇聯不僅向中國輸出「主義」，更輸出金錢、共產黨的宣傳和組織模式、槍炮及軍事和政治顧問。這種「外來物種」入侵的規模和程度前所未有。由此，中國二十世紀的歷史被蘇聯徹底改寫──辛亥革命之後國內政治秩序的潰敗，以及在巴黎和會上外交的備受羞辱，使知識分子迫切需要尋找一條新的「救亡」之路，「十月革命一聲炮響」點燃了中國人的希望。蘇聯因素潮水般地從北方湧來，比古代遊牧民族入侵還要猛烈。在此之前，從來沒有哪個外國如此深刻地影響中國的歷史進程，對中國發動過戰爭的英國和日本都不曾做到這點。

俄國十月革命成功之後，成為執政黨的俄共，首先要應付國內戰爭和外國干涉，傾全力於鞏固政權，同時它還面臨著在處理國際關係的背景下管理一個泱泱大國的新課題。隨著在國內戰爭中取勝，「輸出革命」成為俄共外交的主軸。列寧等蘇維埃領導人一度認為，應該在「世界蘇維埃社會主義共和國」的框架中，用革命民族團結一致的關係來取代「舊式外交」，這種「革命外交」就是一方面跟外國政府建立正常的外交關係，另一方面組織和支持該國的反政府的革命運動。這是一種比沙皇政權侵略和擴張式的外交更陰毒的外交政策，它顛覆了傳統外交的基本原則。

一九一九年三月，在尚未肅清境內的白軍及外國干涉軍之際，共產國際在莫斯科成立。此後，蘇聯的外交便由外交部（外交人民委員會）和共產國際兩個不同機構同步展開。共產國際第一次全會和第二次全會的文獻一再指出：帝國主義的武裝干涉與戰爭一再證明，工人的解放運動已不再是一個區域性的或民族的問題，而是一個國際性的問題。因此，反對帝國主義的工人解放運動應該在一個世界性的組織，也就是在共產國際的統一指揮下一致行動，而且民族的利益要服從反帝的世界革命的國際利益（其實就是蘇聯的利益）。

一開始，列寧等蘇聯領導人將焦點聚集於歐洲。列寧是德國人用封閉的列車偷運回俄羅斯的，列寧對德國的報答是將德國變成跟俄國一樣

的共產黨國家。然而，在西歐的德國和匈牙利等國的一連串革命行動接連遭到失敗。列寧的在工業化的西歐進行反對帝國主義的工人解放運動的理論遭到重挫，不得不走一條迂迴的道路，這就是托洛茨基那句後來被共產國際不斷重複的名言：

> 到巴黎去，最近的路是經過北京和加爾各答。

於是，俄共和共產國際轉而制定世界革命的「東方」路線，將眼光轉向遠東，組織一些靠俄羅斯共產黨人幫助並與之攜手進行反帝鬥爭的力量。一開始，俄國選中的「輸出革命」的對象是日本和印度。但是，日本在明治維新之後建立起強大的現代體制和觀念秩序，而英國治下的印度也對共產思想具有相當的免疫力，使蘇聯的企圖落空。於是，孱弱的中華民國出現在列寧等人的視野中。

一九一九年二月（距「五四」還有八、九十天），後來擔任蘇聯駐華大使的加拉罕就東方宣傳工作致信列寧：「為中國人舉辦了宣傳訓練班……經過一定的訓練，中國和朝鮮的宣傳員被派到遠東，同無產階級民主組織建立聯繫。」信中詳細匯報說：每個宣傳員的派遣費用加上回來後發的獎金都相當優厚──赴中國北方和朝鮮者一萬盧布，赴中國南方者二萬盧布。

一九二〇年六月，蘇聯派遣到上海的特務頭子魏金斯基（Gregori Voitinsky，漢名為吳廷康）致信俄共中央委員會遠東局說，他們開始將中國各地的革命小組聯合為一個集中的組織，「『聯合出版委員會』就是一個中心，可以把這些小組團結起來」。信中提到俄國物色到「籌備中的一次華北社會主義者與無政府主義者代表會議」的領導人：「當地有一位教授陳獨秀，聲望甚高，影響很大，他正給各城市的革命者發信，以確定代表會議討論的議題，以及會議的地點和時間」。這封信詳細報告了在中國的情報和宣傳工作：「我們會格外注意情報工作。六月一日在上海《大陸報》刊登了一篇關於緩衝國的社論，用的是我給他們抄寫的材料。今天這一期全文刊載了《致世界勞動人民書》。這是一家很大的美國報紙，我們可以利用。所有的中國報紙幾乎全部都將被我們利用。」即便在一個世紀之後讀到這份報告，仍讓人寒毛直豎。如今，中共在全球範圍內展開「大外宣戰略」，用糖衣砲彈全面滲透和利用西方喪失保守主義觀念秩序而全面左傾的主流媒體，就是以俄為師，且青

出於藍而勝於藍。

魏金斯基的「所有的中國報紙幾乎全部都將被我們利用」的說法並非虛張聲勢。僅兩個月後的八月十七日，他在給俄共中央委員會西伯利亞局東方民族部的信中指出，他已在上海成立了包括陳獨秀等四名中國革命者及他本人在內的五人革命委員會，委員會有出版處、情報鼓勵處和組織處。出版處已有印刷廠，印刷各類小冊子。眼下有十五種小冊子和傳單待依次付印。情報處組建「華俄通訊社」，該處向三十一家中國報紙提供資料，並在北京建立分部。組織處從事學生工作，對他們進行宣傳，引導他們去同工人和士兵建立聯繫。「現在我們的任務是，在中國所有的工業城市裡，建立像上海革命委員會這樣的組織，然後借助代表會議的代表們，把委員會的工作集中起來。」中國共產黨不是自發建立起來的。

中國的反日思潮也是蘇聯煽動的結果。一九二〇年九月一日，一名被共產國際派往遠東工作的幹部在給共產國際支委會的報告中說：「給我的指示可歸納為以下幾點：我們在遠東的總政策是立足於日美中三國利益發生衝突，要採取一切可能的手段來加劇這種衝突……必須積極幫助朝鮮人和中國人建立游擊隊組織；一九二〇年二月，根據中央的決定，我去海參崴執行中央關於防止蘇聯同日本發生衝突的決定。以及：在掌握中國學生運動方面做了很多工作。學生運動是特別見效的工作對象。整個中國被學生組織覆蓋，共有學生組織一百九十三個，基本口號是『大家都來同日本帝國主義作鬥爭！』」「五四」之後的學生運動已不再是獨立和單純的學生運動，而是蘇聯及中國共產黨奪權的炮灰。中國學生未能將英美憲制及其背後的觀念秩序當作信念，青春熱情一遇到「反帝」的春藥便不可遏制迸發，直到今天依然如是。

◎「孫中山不是凱末爾，他是我們的人」

蘇聯的對華政策首先是尋找代理人。蘇聯解體後，蘇共祕密檔案對外公布，其中不少涉及蘇聯對華政策。這些文件顯示，蘇聯嘗試過支持張作霖、吳佩孚，接連碰釘子之後，才轉向孫文。一九二三年一月二十六日，蘇聯派駐中國特使越飛向俄共、蘇聯政府和共產國際領導人寫信，強烈建議蘇聯扶持孫文。[11]早在一年之前，越飛就建議俄共要當「中國的救命恩人」，向孫文集團提供兩百萬金盧布貸款，但被俄共中

央委員會政治局否決，當時蘇聯經濟狀況不允許這樣做。這一次，越飛再度提議，要給孫文經濟援助，還要給武器和顧問，「中國正處於其歷史上一個最有決定性意義的時刻」。

早在一九二〇年，共產國際就注意到失意的孫文。儘管孫文在上海閒居，是手中無一兵一卒的過氣政客，但共產國際認為，孫文是「中國青年的靈魂」，「他正不斷向左靠攏，在他身上體現了中國革命運動的智慧和力量」。所以，應當給孫文一盞俄國的指路「明燈」。孫文需要「明燈」，更需要錢和武器。

越飛在信中說，儘管他知道「我們的人現在政治上的『心思』在何處……大概不會有人看我的信」（當時俄國密切關注歐洲各國戰後的合縱連橫），他仍呼籲中央領導人考慮幫助孫文消滅陳炯明，然後實行孫文的異想天開的計畫：從四川省出發，避開吳佩孚的轄區，通過甘肅、寧夏等省調動那裡的十萬軍隊（這些軍隊只存在於孫文的想像之中）赴蒙古邊界，與蘇聯建立直接的聯繫，由蘇聯提供先進的武器裝備，由此展開最後一次「北伐」，那就「穩操勝券」，屆時列強的任何干涉都不足為懼。

鑑於此前蘇聯支持土耳其的凱末爾遭到失敗，越飛特別安慰中央領導層說：

> 孫中山遠不是凱末爾，他更加親近我們，是我們的人，也具有更多的革命性。如果我們與他團結起來，他絕對不會背叛我們。中國在世界上的比重無論如何不小於土耳其。[12]

最後，越飛幾乎是發出苦苦哀求：「難道這一切還不值那兩百萬盧布嗎？」

孫文生前等來了蘇聯的支援，他的廣東割據政權就是蘇聯幫助創建的。孫文死後，蘇聯的援助更是源源不斷運到廣東。據學者徐澤榮考證，在北伐前後的三十三個月中，蘇聯資助廣東方面的總量不少於五千萬銀元，即每月一百五十萬以上。它主要用於以下五個方面的開支：政府機構、黃埔軍校、海陸兩軍、省港罷工、北伐戰爭、顧問薪金、西北友軍等。它不可能是完全充裕的，廣州國民政府和西北軍仍需自行補充課稅籌款。蘇聯曾調運煤油、木材來粵以拯匱乏，但應從未向中方提供過大筆民用款項，那樣它也負擔不起。

關於蘇聯援助的軍火，僅槍枝一項就極為驚人。從遠東的海參崴、黑海的奧德薩運抵廣州、汕頭的槍枝應有四船近七十五萬支（後來應有一船三十萬枝祕密供中共三處蘇區，假手陳濟棠祕藏南雄梅嶺鐘鼓岩），用於裝備廣州國民政府轄下六個軍和黃埔軍校學生。時任廣州政府炮兵總監的鄧演存（鄧演達兄）記載，北伐即將開始之時，蘇聯運來一船軍火，泊於黃埔軍校海面，中方動用「四、五十艘大駁船運了四、五天」。

俄共奪取政權之後，開始只有兵力十萬，但由於各家兵工廠在手，餘糧徵集制遂行，不出三年，兵力便增至百萬，白軍便可一舉蕩平。所以，蘇聯當局、蘇軍顧問頗有信心在中國複製此種「餉到械足謀周，千日可贏對手」的「外部出錢出槍，內部出人出力」模式，多名蘇軍顧問的回憶錄中都明白無誤地表現出此種樂觀態度。果然，在蘇聯「三管（餉、械、謀）齊下」的支持下，北伐軍和西北軍經過品質建軍，戰鬥力大大提高，於一、二期北伐中一舉擊敗第二代北洋名將吳佩孚和孫傳芳，底定中原。然後再擊敗奉軍，占領北京。「新洋務軍」麻雀變鳳凰，戰勝人數更多的「舊洋務軍」（直軍、奉軍及省軍），起決定性作用的是蘇聯的軍事援助。國軍最深層的底色是蘇聯的，而非後來增加的德國及美國。

◎康生和蔣經國：蘇聯培養的兩個特務頭子

在扶持代理人的同時，蘇聯決定開設專門的學校，培養忠於蘇聯的東方國家的革命者。蘇聯以重金在莫斯科開辦了東方大學、中山大學，這些學校的中國畢業生逐漸取代此前的留日和留英美青年，占據國共兩黨之要津。

二十世紀「以俄為師」的兩個典型人物是康生和蔣經國，他們分別成為共產黨和國民黨內讓人聞風喪膽的特務頭子。他們在蘇聯的生活有四年重合期，那時康生是中共駐共產國際代表團副團長，是蘇聯扶持的中共領袖王明的副手；而作為「人民公敵」蔣介石兒子的蔣經國，則是被王明和康生隨意羞辱的人質。同在天涯，身分迥異。

康生出身於山東大地主家庭，曾就讀於傳教士創辦的青島禮賢中學——這段學生生涯對他的世界觀毫無影響，這表明西方教會在中國創辦的教育系統已失去傳播基督教觀念秩序的能力，因為它們的創辦人自己都

不具備此種觀念秩序，其學生自然被十九世紀末以來的左翼進步主義所俘獲。

後來，康生來到上海，參與共產黨的革命活動。一九三三年，共產黨在上海的中央機關崩潰，康生奉命赴莫斯科受訓，在此後的四年中完成其政治教育並成為政治恐怖方面的全才。他頻繁而密切地同蘇聯祕密警察來往，度過了史達林「大清洗」時期最黑暗和恐怖的日子，逐步深入了解在一個共產黨國家裡祕密警察的價值。[13]

康生不是「大清洗」的旁觀者。自封精通馬列的王明、康生主導了「大清洗」中的「小清洗」──即針對在蘇聯的中共黨員群體的肅反，他們全面照搬蘇聯的辦法：對看不順眼的同事做出開除黨籍、勞動改造、流放、坐牢甚至處死的處罰──蔣經國就是受害者之一。在異國他鄉，他們為了迎合蘇聯政治的需要而上演了同室操戈的一幕。

康生是國民黨在上海對共產黨的圍剿戰的倖存者，對恐怖的環境並不陌生。但他發現，蘇聯是一個真正的警察國家，與蔣介石的統治在性質上有所不同。康生在蘇聯並不只是掌握了逮捕、拷問和處決對手的簡單技術細節──他更發現了如何使用恐懼來作為壓制政治異端的手段，如何將最荒謬無稽的虛假招供轉變成強有力的工具，以及如何使那些可能會告發他或試圖取代他的敵人緘口不言的方法。

康生和王明回到延安後，發現毛澤東已是黨內冉冉升起的新星。與具有山大王氣質的毛相比，只會引用馬列教條的王明頓時黯然失色。王明在與毛爭權失利後，康生迅速投靠毛澤東，他運用的一招妙棋是「美人計」，他向毛澤東引薦美豔的文藝女青年江青──當年，江青的母親是康生家的洗衣傭人。工於心計的江青讓毛著迷並成為毛的新夫人。這種政治結盟讓康生受益匪淺：一九三八年八月安全機構的大改組中，康生被任命為延安兩個最有權力和最凶險的組織的負責人：軍事委員會情報部，它協調所有軍事情報工作；社會保衛部，它處理內部的安全工作和對反共敵人的情報工作。

在毛澤東確立黨內最高領袖地位的延安整風運動中，康生充當其首席打手。作家蕭軍是整風運動的親歷者，他在日記中記載：七月十五日，康生在中共中央直屬機關幹部大會上作「搶救失足者」的動員報告，此後「搶救運動」進入一個高潮。[14]僅一九四三年，邊區內四萬名幹部和學生中有一萬五千人被打成「特務」。抗日軍政大學發明了一種通過「照相」來炮製「特務」的方法：在開會時，一批人被叫上台站

好，讓台下人用眼睛給他們「照相」。如果台上的人面部表情沒有變化，就可以過關；如果變化了，就被打入另冊。康生隨意在幹部名冊上畫圈抓人，毛澤東的俄語翻譯師哲當時在康生手下工作，他問康生抓人是否有確鑿證據時，康生回答說：「有材料還要你們審問幹什麼？」當師哲告訴康生自己弟弟的名字也被打了圈時，康生隨即將其畫掉。師哲趕忙解釋：「該抓就抓，不能因為是我弟弟。」結果康生又把名字旁邊的圓圈改為點。

這場整風運動是由毛澤東策畫、康生實施，是兩人第一次完美的合作，也是文革之預演。延安整風不僅將中共鍛造成為一個統一號令、統一紀律、統一思想的鐵的團體，也為中共建國提供了一整套統治方式和動員程序。如歷史學者高華所說，延安政府重建了以毛澤東為絕對主宰的上層結構，奠定了黨的全盤毛澤東化的基礎，其間所產生的一系列概念、範式在一九四九年後改變了億萬中國人的生活和命運。

康生在延安推廣的方法和公安工作形式，一直延續到文化大革命及以後的時代。他那種將間諜活動的問題融入日常政治生活的傾向經常復發。他將一種痛苦的、血淋淋的、永久的遺產贈給中國的共產主義運動。中蘇關係在一九六〇年代破裂了，康生這名「留蘇派」卻在其他「留蘇派」被清洗之際，升任政治局常委和黨中央副主席，權力之大，僅次於毛。

康生在蘇聯只生活了四年，蔣經國在蘇聯則整整生活了十二年。第一次國共合作期間，孫文遺囑希望國民黨與蘇聯「合力共作」，莫斯科中山大學應運而生。國民黨要員子女中有五十人赴蘇留學，與蔣經國一起抵達莫斯科的還有馮玉祥女兒馮弗能（兩人一度戀愛並同居）、于右任的女兒于秀芝等，鄧小平差不多同時從巴黎來到莫斯科。蔣經國先後加入中國共產主義青年團和蘇聯共青年團，他寫了一篇名叫《革命必先革心》的文章，鼓吹「在中國建立起蘇維埃政權」。這一篇蔣經國在留蘇期間最早的文字記錄，被中山大學貼上布告欄《紅牆》。校方十分欣賞這篇文章，將這位年僅十五歲的作者拔擢為《紅牆》的編輯。

蔣經國在蘇聯的十二年，過著亦工亦農亦軍的生活，比養尊處優的康生艱困得多。他曾被下放到工廠做苦工，到農村種地，他在回憶錄中寫道，「農民是毫無智識的，不講道理的。我初到的時候，因為我是外國人，沒有一家肯借床鋪給我睡。第一夜我就睡在一個教堂的車房裡」。最艱難的日子是基洛夫刺殺案之後的肅反高潮，蔣經國被內務部

監視起來，每天都有兩個人跟蹤他，除了工廠就是宿舍，不能見任何人，更不能和戀人蔣方良相見。他處於半軟禁狀態，隨時可能被捕。蘇聯經驗使他有超越於一般國民黨政客的智慧、手段和韌性，最終擊潰黨內群雄，順理成章地繼承了父親遺留的最高權位。

蔣經國回國之後聲稱他完成了從「媚蘇式共產主義」到「反蘇式共產主義」的思想轉變，但實際上蘇聯模式伴隨其一生──聯共（布）黨內各種思潮以及蘇聯社會主義革命與建設的史達林模式，包括殘酷鎮壓敵對勢力、肅反擴大化、加強政治工作、控制意識形態、計畫經濟、統制經濟、集體農業等，給他打上深深的思想烙印。抗戰期間，蔣經國在贛南推行《建設贛南三年計畫》，正是模仿蘇聯五年經濟建設計畫的產物。一九四八年，他在上海「打虎」，推行的也是統制經濟。他仇視資本主義，號稱打倒「豪門資本」，包括與蔣家有姻親關係的孔、宋家族。所以，孔、宋家族長期不信任他，稱之為「俄羅斯兒子」──更何況他帶回了俄裔妻子。蔣經國敵視富人，聲稱「他們的財富和洋房，是建立在人民的骨骸之上」，這明顯是受托洛茨基民粹主義思想影響──他在莫斯科中山大學時，曾被當做托派受到批鬥。

蔣經國和大多數獨裁者一樣，缺乏文化素養、摧殘人權、不尊重生命。台灣學者吳乃德指出：

> 除了來台灣之前或許讀過古書王陽明之外，蔣經國似乎沒有閱讀當代較嚴肅的作品，無論是人文還是社會科學的著作。他的一些言論和著作顯示，他最喜歡、最精讀的書是他父親推薦的傳教書籍《荒漠甘泉》。他最常引用的是《荒漠甘泉》以及他父親的著作和言論。

《荒漠甘泉》是一本傾向感性的、抒情式的基督教書籍，不具備宗教改革之後清教徒教義的嚴謹性，對蔣氏父子的治國方略沒有產生什麼影響。蔣經國連蔣介石那樣虛有其表的基督徒都算不上，他的行事為人更像史達林那種無神論的獨裁者──在私人感情上，蔣經國的漠然顯得幾近冷酷。

蔣經國認為，一個治理國家的領導人必須兩條腿走路──計畫經濟與祕密警察。前者可以抓住民心，後者才能抓穩政權。他曾寫信告訴蔣介石，史達林為了提防內部反對勢力圖謀不軌，無情地槍決了八大紅軍將

領。打勝仗需要千軍萬馬，但如果敵人在領導人身邊埋藏一兩個奸細，就可以打敗千軍萬馬——這是國民黨失去中國的重要原因之一。國民黨敗退台灣之後第二年，蔣介石任命蔣經國擔任國防部總政治部主任和總統府資料室主任（後改為「國家安全局」）。前者是軍隊中的政治機構，後者是「特種監察網組織計畫」的變體。直到一九八八年去世，蔣經國都是台灣情報、安全、特務系統的總掌。他是台灣「白色恐怖」的主要實施者，與史達林的大清洗有異曲同工之處。除了以逮捕、監禁的方法鎮壓反對者之外，他與幾個重大的政治案件很難脫離關係，如林義雄家的滅門血案及江南刺殺案。他強調「幹部決定一切」，重視培養幹部、培養青年，也是史達林的工作方法。他在台灣推動「十大建設」，明顯是史達林熱衷於大型工程的特點，與自由市場經濟的原則背道而馳。

國民黨用重金資助的美國學者陶涵在為蔣經國所作的傳記中，將蔣經國描述為台灣民主化的推手。這個結論愈來愈不為台灣民眾所認同。蔣經國從來不是民主主義者。他在去世前解除了實行三十八年五十六天的「戒嚴令」，並開放「黨禁」和「報禁」——這可能是他唯一不是在蘇聯學到的東西。但這絕對不是其良心發現的結果，而是他在美國和民間的雙重壓力之下，被迫採取的決定。

一九七九年十月二十六日傍晚，南韓總統朴正熙在中央情報部祕密宴會廳內，被中情部長金載圭槍殺。此事對蔣經國造成極大震撼。蔣經國在日記中寫道：「朴有如此眾多親信和嚴密的黨和情報組織，對於如此重大預謀之事，竟無一人預告密報，這是不可想像之事，值得吾人警惕，人心可畏矣。二、三十年來李承晚、吳廷琰、朴正熙諸事，以政治性質而論都是大同小異，凡是堅決反共的領導人，無不由共產黨以借美刀殺人之方法以除之，先製造輿論，由輿論而煽動社會，下一步即用徹底的陰謀方法，以作根本之剷除。」他既懷疑是共產黨的策畫，又推測有美國的介入，對自身的安全和處境更是如驚弓之鳥、惶惶不可終日。於是，政治改革成了他本人和國民黨政權能存續的唯一選擇。

蘇聯百年來對中國的影響超過了日本、英國、法國、德國和美國，無任何一國能及。蘇聯雖已解體、共產黨在俄羅斯淪為無足輕重的在野黨，但俄羅斯威權主義強人普丁仍是中共黨魁習近平最大的偶像。直到今天，俄國與中國之間的虐待—受虐關係遠未落幕。

第五節　不知上帝，何論英美？

◎兩個西方：世俗化的歐洲與宗教的美國

美國社會學家彼得．伯格（Peter Ludwig Berger）在《宗教美國，世俗歐洲？》一書中指出，西方民主國家大致可分為兩大陣營：世俗的歐洲與宗教的美國（包括部分「英語國家」）。

在世俗的歐洲，多元主義和世俗化成為不可質疑的「政治正確」，基督教傳統無以為繼。近年來，作為「超級世俗國家聯盟」的歐盟，發展成為碩大無朋的「官僚怪獸」，既無力處理發生在家門口的科索沃戰爭，更無法應付來自伊斯蘭原教旨主義及數百萬穆斯林移民的衝擊。福利國家體制拖垮經濟，左派意識形態腐蝕人心。歐洲前景堪憂。

近代以來所有的極權主義學說，都是在歐陸誕生的，在神學意義上，「恐怖統治是第一個現代例子，顯示了把神的屬性賦予人所帶來的危險」。進而言之，如果「用激情或意志取代理性，用藝術取代數學，用民族習俗取代普遍權利，用魅力超凡的領袖取代官僚集團」，那麼「浪漫主義的民族主義以及後來的法西斯主義和納粹主義正是這一發展的後果」。

對應「世俗的歐洲」的是「宗教的美國」。早在美國建國之前，「新英格蘭的清教徒就把神聖的律法、蒙恩的方式及聖靈置於世俗和宗教社會的中心，而同時還要堅持各種共同的、綜合性的新教教義的基本原理」。正是由於清教徒傳統根深蒂固且無遠弗屆，使美國充滿活力的宗教與它強勢的政治、經濟、文化、教育等社會生活各個層面相映生輝。

社會學家貝拉（Robert N. Bellah）指出，美國不立國教，但有其「公民宗教」。這種「公民宗教」並不公開表現為基督教，但它的靈魂是基督教的。基督新教是美國的「隱性國教」，也是美國政體建立的基石。美國重大的公共儀式和典禮總是從禱告開始，最後以「上帝祝福美國」結束。儘管沒有挑明，這個上帝就是猶太教和基督教的上帝。法學家小約翰．維特（John Witte Jr.）指出，基督教為個體發展和社會團結提供了所必需的重要價值源泉，「良心自由、自由實踐、多元主義、平等、政府與教會分離、禁止確立國教等原則鑄成了這種作為美國屏障的最基本的混合體」。

法國學者尼摩（Philippe Nemo）認為，民主毫無疑問地尤其是從

喀爾文教義中汲取養分。法國胡格諾派教徒、尼德蘭起義者、英國清教徒、美國革命的所有宣講者，都是受過「唯獨聖經」極端教育的喀爾文教派成員。反之，那些宣稱敵視聖經文化遺產的政治哲學家全似出於鼓吹非民主的中央集權論，亦即對國家的重新神聖化，或者是獨裁及專制主義形式的國家（馬基維利、霍布斯、盧梭、黑格爾、莫拉斯……），或者是極權形式的國家（德國國社黨的新異教徒）。當國家或民族的概念取代上帝和聖經，反聖經教義者包括人民至上（他們忘記是聖經中說，人具有上帝的形象，人不能被他人奴役）的民主原則。所有由「革命者」發起的革命和起義，從一八四八年的暴亂恐怖時期到巴黎公社或俄國十月革命，尤其屬於此類情況。

近代以來，中國知識分子執著地向西方取經，卻自以為是地以世俗化的歐洲為師，即便留學英美的第一流人物，也對英美根植於新教倫理的觀念秩序缺乏最基本的認知和理解。十九世紀末以來，西方社會內部產生了一種對基督新教觀念秩序的反動，首先是達爾文的生物進化論升級為社會進化論，進而衍生出激進的馬克思主義以及溫和的進步主義這兩種思潮。於是，留學英美的學生霧裡看花、水中望月，取其糟粕，去其菁華：作為盜火者，他們拿來的不是火種，而是謬種；作為取經者，他們載回的不是聖經，而是達爾文、馬克思、羅素和杜威。

◎嚴復：「天演論」能成為中國富強的催化劑嗎？

學者曹聚仁曾說，他讀過近代以來五百餘種回憶錄，發現這些人「很少不受赫胥黎《天演論》的影響」。魯迅能背誦其中的重要篇章，胡適的名字來自於「適者生存」，毛澤東讀了嚴復很多譯本。嚴復在近代思想界的影響力，大概只有梁啟超可比擬。

嚴復入福州船政學堂時，選擇用英文教學的駁船學堂，而非用法文教學的造船學堂，這一選擇決定了他一生的道路。英文是他汲取西方思想的媒介，英國成為他理想國家的範本。英國人的思想支配了他的思想發展。隨後，嚴復赴英國學習海軍，與在英國擔任公使的郭嵩燾結為忘年交。郭嵩燾認為，西方的富強中包含政治制度、法律制度、社會秩序以及價值觀念和思想意識等眾多內容。嚴復通過旁聽英國法庭的判案而領悟「英國與諸歐之富強，公理日伸，其端在此一事」。他認識到中國皇權專制的根基在於孔子與韓非的結合，西方與中國的差異在於：「西

洋之言治者曰：國者斯民之公產也，王侯將相者，通國之公僕隸也。而中國之尊王者曰：天子富有四海，臣妾億兆，臣妾者其文之故訓，猶奴隸也。」

嚴復在英國學習期間，其志不在於學軍事、成為海軍軍官，其閱讀和思考重心轉向政治社會領域。他在史賓塞（Herbert Spencer）的體系中發現西方「成功」祕密的線索。嚴復說：「《物種起源》，自其出書，歐美二洲幾於家有其書，而泰西之學術政教，一時斐變。論者謂達氏之學，其一新耳目，更革心思，甚於奈端氏（牛頓）之格致天算，殆非虛言。」達爾文的理論不只是描述了現實，還規定了價值觀念和行動準則。這個理論是「力量源泉」。達爾文的生物進化論作為一門科學的價值並未使嚴復產生多大的興趣，他關心的是史賓塞將達爾文的真理在人類事務中的運用。嚴復對達爾文主義主要原理的初步解說，用語已是社會達爾文主義的了：「『物競』者，物爭自存也；『天擇』者，存其宜種也。」

嚴復趕上西方這一輪的進步主義思潮。他與史賓塞一樣，在近代西方文明這一日趨複雜的複合體中，看到西方浮士德式的能力，西方文化的浮士德性格導致對外部自然界普羅米修斯式的征服，以及人類社會內部社會政治力量的極大增長。這種西方文化的浮士德—普羅米修斯性格，導致西方空前富強。

在嚴復看來，十九世紀末英國經濟發展道路是唯一的道路，經濟自由、政治自由、法治和民主是不可分割的有機整體的組成部分。他對西方其他發展模式有準確的觀察和評論：他注意到德國五十年來驚人的發展，「近世國家，於教訓小民之政，最為留意者，末若德國。而其效遂大可見。時平，則見於工商耕作之業；世亂，則見於戰守攻伐之間。……此德所以能於五十年之中，轉弱為強，由貧而富也」。他對俄國模式不以為然，彼得一世的改革「歸根到底都為著一支正規常備軍的建設」，而他相信，一支忠誠的義務兵軍隊，才是自由國家可依靠的武裝手段。俄國一味窮兵黷武，不採取維持國家力量的政治、經濟和法律的措施，只能使自己變成外強中乾的龐然大物。「其外雖強，要不能望其長治。俄用彼得之制以興，亦將由彼得之制以廢。」

嚴復因為「負氣太盛」（郭嵩燾語）、「狂傲矜張」（曾紀澤語），一生事業不順，晚年轉向儒教和帝制。一九一三年六月，他擁護孔教會，且贊同孔教會請願要求認可儒教為國教，「在實現軍國社會之

前的宗法社會，孔教與讀經具有道德維繫的重要功能」。《孔教會章程》本身為一種政治文件，它論證一個國家不能沒有共同信仰而存在，儒教可為民眾的宗教信仰提供一個依托的中心點。嚴復對孔子的讚揚摻和著對馬基維利的肯定，也摻和著對法家和強人曹操、李世民的祈求。他走向袁世凱，支持袁世凱稱帝。劉成禺、張伯駒所著《洪憲紀事詩三種》引《後孫公園雜錄》說：「嚴氏幾道（復），游曲阜孔林，獲周宣王冕旒，歸進項城曰：此姬周八百年中興聖主宣王之古冕也，在曲阜出土，敬呈大皇帝，願朝葉延綿，威德赫奕。」你能想像這是留學英國的哲人的言行嗎？袁世凱稱帝失敗後，嚴復遭到通緝，退出公共生活。一九二一年，他回到老家的村子，投向老莊的神祕主義及虛無主義。

蕭公權稱嚴復為「開明之保守主義者」。台灣學者黃克武認為，嚴復是「五四」啟蒙論述的開創者，也是「五四」啟蒙論述的批判者與傳統價值的支持者。嚴復開創了中國現代史上政治與文化的保守主義，在其自由、民主觀念中包含著道德培養的部分，即儒家式的「克己成物」、群己平衡。

黃克武指出，近代大多數中國知識分子仰慕盧梭，強調「天賦人權」、「公意」，卻很少有人認真探究英國保守主義者伯克的觀點。這與近代知識分子追求徹底改造的革命心態有密切的關係。嚴復卻是例外，其自由與民主想法與英國保守主義者伯克的觀點有關。嚴復批判盧梭，認同伯克，尊重傳統之積累，承認現實之「惡」無法根除，因此「政治是一種可能的藝術」，是在歷史與現實的妥協之中，平穩地追求群體的進步，以建立一個文明社會。

然而，黃克武將嚴復與伯克並列，並不符合嚴復思想的真貌。嚴復讀過一本關於伯克的著作，卻未留下論及伯克的文字。[15]伯克的保守主義背後是清教徒觀念秩序，若沒有清教徒觀念秩序，還有什麼值得保守的價值呢？中國並不具備清教徒觀念秩序，若是保守儒家、法家乃至老莊，看上去是保守，但保守的價值和內容已然不同，就不再具有英美保守主義的靈魂。

嚴復在英國留學期間，對基督教側目而視，甚至以西方思想本身（進化論）為武器反對傳教士。他從未對傳教士們的宣傳有興趣，在其思想中，無論是傳統還是反傳統，都沒有使他傾向於贊同有神論宗教。他只是偶而以一個在野政治家的身分高度讚揚基督教對社會倫理的影響，特別是對民眾的影響。在《原強》中，他比較了西方對民眾進行的

廣泛而深有影響的宗教倫理教育和中國忽視對民眾進行道德教育的狀況──這是一種工具論的、實用主義的看法。但是，他對基督教神學的根本反感是相當清楚的。這就注定了他不會去閱讀乃至翻譯喀爾文及若干清教徒的著作。

那是一個由嚴復的翻譯主導中國思想界的時代：他翻譯什麼書，中國便接受什麼思潮。由於對清教徒觀念秩序的隔閡與無知，使嚴復對英國思想傳統的理解和翻譯都產生極大偏差。比如，亞當．史密斯（Adam Smith）的目的不是純粹經濟的，其最終目的是個人幸福，其背後是清教徒觀念秩序。嚴復則認為，經濟自由之所以是正確的，是因為它會使國家「計畫」的擴大成為可能。嚴復的這一論點與斯密的學說極其出乎意料的相背。

嚴復從英國輸入中國的核心價值是社會達爾文主義，這種思想觀念不是保守主義。社會達爾文主義是一種「最早對中國社會產生強烈影響的科學理論」，它符合當時中國知識青年「救亡圖存」的急迫心態。在清末民初，中國如何擺脫東亞病夫的汙名，而躋身強國之林，成為首要解決的問題。「物競天擇、適者生存」的社會達爾文主義對個體適用，更對國家和民族適用。如學者杜贊奇（Prasenjit Duara）所說，社會達爾文主義使得「中國知識分子得以參與到一個國際性的話語體系之中，革命的知識分子對話語進行改造，使之適合於中國的實際，使自己編織出一部天衣無縫的國史」。社會達爾文主義的廣泛傳播，為稍後馬克思主義的輸入做好鋪墊，成為二十世紀激進思潮滋生的胎盤。這大概是嚴復始料未及的結果。

◎胡適：沒有基督信仰，能夠再造文明嗎？

留英的嚴復未能洞察英國富強的根源，同樣，留美的胡適亦未能洞察美國富強的根源。

英國傳教士、漢學家蘇慧廉（William Edward Soothill）與胡適同為英國庚款委員會委員，他的女兒謝福芸與胡適是同代人，曾在旅途的火車上與胡適有過一番長談，她將這段採訪寫入《中國女士》一書中。

胡適說，中國人是唯物主義者，即便是祭祖，也是功利主義的，沒有什麼精神性可言。謝反問：「我想您忘記了基督徒。一九〇〇年，一萬名教徒寧願死，也不放棄信仰。這不怎麼唯物吧？」

胡適說：「宗教，是人民的鴉片。這話有人說過，我重複一遍，堅信它是對的。大煙鬼什麼都能做得出來。所有宗教的基礎都是神話，看看《創世紀》！」胡適在此居然正面引用馬克思的名言。胡適接著說：「上帝存在的概率太小了。我是無神論者，不是不可知論者。我不迎合虛幻的東西。我不是說我不知道上帝是否存在，而是說我相信上帝不存在。只有物質生活，沒有精神生活。」胡適一生都是堅定的無神論者。晚年在台灣，他看見梅貽琦的夫人為病中的梅先生做禱告、唱讚美詩，覺得不可理喻：「他還沒有死，一屋子愚蠢的女人在唱著歌祈禱，希望升天堂。—這些愚蠢的女人！」他毫不掩飾對基督教的敵視和對女性的蔑視—胡適的名言是，寬容比自由重要，但中國自由派知識分子的寬容從來都是有限度的，並不包括宗教寬容。

當這兩個年輕人在為上帝是否存在辯論時，蘇慧廉正好經過他們身邊，他將手放在胡適肩上，盯著坐在那裡的胡適。謝福芸說他父親的眼睛是「那麼真誠，幾乎要透出光亮」：

> 「親愛的夥計，」爸爸親切地說，「看到你的人都不會相信你是物質的。你本人就不符合你的理論。」

在這場對話中，胡適提及「我最後一次進教堂是在十年前，我再也不想去那個地方了」。那是胡適在留學康乃爾大學期間，他首先碰到的西方文化因素之一是基督教。一九一一年二月，胡適在美國友人艾思的邀請下第一次參加基督教集會。他所在的借宿家庭「告訴中國留學生，受美國教育……更重要的和更基本的還是從美國生活方式和文化方面去深入體會……讓他們知道美國基督教家庭的家庭生活的實際情況；也讓中國留學生接觸美國社會中最善良的男女，使中國留學生了解在美國基督教整體中的美國家庭生活和德性」。

六月十三日，胡適到賓州參加中國基督教學生會組織的一次布道會，在會上，十九歲的胡適宣布：「自今日為始，余為耶穌信徒矣。是夜，摩西先生演說其一身所歷，甚動人，余為墮淚。聽眾亦皆墮淚。會終有七人起立自願為耶穌信徒，其一人即我也。」這種決志宣告是一時情感的迸發，不能當作皈依的確據。[16]

胡適把基督教當做一種倫理道德體系，在信仰的意義上，他並未經歷決定性的轉折。就跟他的留美前輩容閎一樣—容閎的美國友人在介紹

容閎時，再三強調其基督徒身分，甚至一度接受牧師的呼喚「要獻身於中國的基督教事業」，但容閎在自傳中對如此重要的生命轉折一字不提。

胡適的美式自由主義，因為缺乏基督教觀念秩序的根基，幾度像牆頭蘆葦一樣搖擺不定。從二十世紀二〇年代中期到四〇年代初，他長期對蘇聯模式抱有幻想。這種不切實際的幻想是受一九二六年七月三十日抵達莫斯科之後三天的參訪影響。他寫信給友人說：「他們在此做一個空前的偉大政治的新試驗，他們有理想、有計畫、有絕對的信心，只此三項已足以使我們愧死。我們這個醉生夢死的民族怎配批評蘇聯。」

胡適的左傾立場也受杜威和羅素的影響——這兩位西方哲學家都以反對基督教著稱。在杜威結束訪華行程之日，胡適說，「在最近的將來幾十年，也未必有別個西洋學者在中國的影響可以比杜威先生還大的」。杜威是胡適的恩師，「接觸杜威的思想而強化了他的儒家遺傳特質」。杜威是美國二十世紀上半葉進步的理想主義的代表，他主張一種計畫性和社會福利化的制度，推廣由政府主導的實用主義教育，並將宗教倫理從教育中排除出去。[17]

羅素同樣是在「五四」前後訪問中國的西方重量級學者，他發表的一系列演講對中國知識界產生巨大的負面影響。羅素在其漏洞百出的《中國問題》一書中說，中國應當走社會主義道路——像中國這樣的農業國家，最適於蘇聯那種專制制度，若採取民治，必鬧得很糟；在工業方面，應盡可能多搞些國有工業，「國家從一開始就經營工業，可以免除私人資本主義的弊端」。羅素更宣稱，蘇聯共產黨的目標是要「使俄國美國化」。胡適被這一說法所誤導，一九三〇年也發出類似的斷言——蘇聯與美國「這兩種理想原來是一條路，蘇聯走的正是美國的路」，這是一個「民治的社會主義階段」。

胡適說，他在一九四一年「看破社會主義而不再嚮往」。《雅爾達協定》和戰後蘇聯對東北的清洗，終結了其「二十多年對新俄的夢想」。一九五四年，胡適在台北《自由中國》的茶話會上說：

> 現在最大的問題是：大家以為左傾是當今世界的潮流，社會主義是現代的趨向。這兩句話害了我們許多人。……中國士大夫階級中，很多人認為社會主義是今日世界大勢所趨；其中許多人受了費邊社會主義的影響，還有一部分人是拉斯基的學

生。但是最重要的還是在政府任職的許多官吏，他們認為中國經濟的發展只有依賴政府，靠政府直接經營工業、礦業以及其他企業。從前持這種主張最力的，莫過於翁文灝和錢暢照；他們所辦的資源委員會，在過去二十年中，把持了中國的工業、礦業，對於私有企業（大都是在民國初年所創辦的私有企業）蠶食鯨吞，或則被其窒息而死。

歷史學者羅志田認為，「胡適從未放棄對美國民主模式的堅信，他說蘇美走的是一條路，是因為他認為蘇聯是曲線在走美國路」。這個說法頗有為胡適辯解之意。胡適固然沒有放棄對美國民主模式的堅信，但他之所以出現「蘇美走的是一條路」的嚴重誤判，是因為他對美國民主模式的理解只是表皮。他的無神論和唯物主義觀念，他生命中宗教信仰維度的缺失，使其文字和思想都缺乏深度，使他對美國的清教徒傳統視而不見，更使他引入中國的美式自由主義只是薄薄的表皮而顯得無比蒼白和孱弱。

胡適早在一九二七年的公開演講中就提出，解決中國赤化問題的唯一方法，就是趕快促進物質進步。因為物質上的滿意可使人生觀改變一新，人生中如果物質方面寬裕滿意，則赤化之說不攻自破。這是胡適的基本思想。他正是希望以社會民生問題的解決來達到對內釜底抽薪，絕共產黨動員民眾的基礎，以實行半自由主義半社會主義的新型計畫政治；復因內政的改良而使列強能同意修訂不平等條約，進而解決對外的問題，最後實現其為中國再造文明，變中國為一個面目一新的現代民族國家的大目標。這個想法存有嚴重的誤區。國民黨的失敗固然有未能解決民生問題的經濟原因，但共產黨的興起絕非單單向民眾給出「超英趕美」、「土豆加牛肉」的物質生活承諾。胡適未能理解，物質不能解決一切，黨派之爭背後更有觀念秩序之爭，這是一場屬靈的戰爭。

胡適似乎是現代知識分子中較為偏右的一位。他在最後一次政治立場的抉擇中，拒絕共產黨的橄欖枝，到台灣度過其失敗者的晚年，這個選擇比其大部分同代人更為睿智。但他所持的自由主義，並非英美純正的、有基督教淵源的英美自由主義。在胡適那漸進主義的、溫和的改革方案中，存在著一種內在的假定──思想、社會、政治復興的手段和終極目的是會被一切具有善良願望和真誠目的的人所接受的：其手段是對思想前提、社會格局以及政治形式和習俗進行自覺的和非強制的改造；其

目標是創造一個思想上解放的社會，這個社會容忍變革，有進步的能力，在其社會和政治制度中存在著必要的和不可避免的民主。這顯然是社會民主主義式的自由主義。

然而，胡適高估了自由主義手段形成自由主義價值準則的能力。他那種認為理性的普遍性便意味著人們的抱負與期望也具有此種普遍性的信念，又使他相信，中國人具有一種自然的權力分享這些產生西方自由民主制度的思想，中國人與美國人一樣是某種政治遺產的繼承人。這些思想的基礎，有在他學生時代深刻感動過他的世界主義的理想主義，也有杜威的思想。這些思想讓他產生一種幻覺：人可以自由地在歷史的聯繫之外活動，且能不受過去負擔的阻礙而改造將為他們服務的政治工具。這是法國啟蒙主義的信念，不是英美清教徒的信念。胡適留學美國，學到的不是美國的正典與正道──他就讀的哥倫比亞大學，是偏向左翼最遠的一所東岸常春藤名校。這是另一種烏托邦，不是共產黨的烏托邦，而是進步主義的烏托邦，但如果這條路走到頭，胡適將吃驚地發現，他將在某個時刻及地點與共產黨不期而遇。

胡適對基督信仰的隔閡和敵視，在中國現代留美學人中並非孤例，大部分有留美背景的自由知識分子都與之相似。以社會學家和人類學家潘光旦為例，一九二六年從美國達特茅斯學院和哥倫比亞大學學成回國後，除了在各大學任教之外，也積極參與公共事務，是新月派知識分子之一，發表大量批評國民黨和呼籲民主自由的政治評論文章，一九四六年結集出版為《自由之路》一書。一九四九年，潘光旦選擇留在清華大學任教，在此後中共的多次政治運動中屢受折磨，死於文革初期。潘光旦不是左派，此前與中共保持相當距離，但人在屋簷下、不得不低頭，半推半就地參與了共產黨的思想改造運動。一九四九年十一月七日，他被邀請參加共產黨員的轉正儀式，在當天的日記中對儀式中的「批評與自我批評」等「人格之檢點整飭」不無微詞：「此法耶穌會嘗行之；較近之行者則有新教之牛津派」、「基督教假手於身外之神明，其法最下；佛教全憑身內之神明，境界最高，然頗嫌其脫離人群；惟儒者之敬戒與內省方法最若平實妥善」。同年十二月十日，他又在日記中記載在民盟總部聽錢俊瑞講知識分子改造問題的感想：「以其個人經歷為例，大致均中肯綮，但亦不無渲染，有若宗教信徒勸人入道之口吻。」由此可見，潘光旦骨子裡面仍然是儒生，對基督教的印象及評價都相當惡劣，將基督教與共產黨相提並論，他在美國留學多年，對基督教偏偏一

無所知，乃至道聽塗說、以訛傳訛。

留美的學生們推動民主的事業都失敗了：容閎及其主導的晚清留美幼童的項目失敗了，這是「觀念的悲劇」；「像被施了魔法一樣完全美國化」的顧維鈞也失敗了，中國未能建立起他所期望的「與英國和美國相似的價值觀」。高度政治化和軍事化的二十世紀上半葉的中國，不接納留美學生從海外帶回來的美德和法律——更何況他們自身未能了解這些美德和法律如同幼苗一樣，需要觀念秩序的土壤。他們的失敗是其個人命運的失敗，也是自由主義在中國的失敗。美國學者格里達（Jerome B. Grieder）指出：

> 自由主義於其興盛期便在中國失敗了。自由主義在中國的失敗並不是因為自由主義者本身沒有抓住為他們提供了的機會，而是因為他們不能創造他們所需要的機會。自由主義之所以失敗，是因為中國那時正處在混亂之中，而自由主義所需要的是秩序。自由主義失敗是因為，自由主義所假定應當存在的共同價值標準在中國卻不存在，而自由主義又不能提供任何可以產生這類價值標準的手段。它的失敗是因為中國人的生活是由武力來塑造的，而自由主義的要求是，人應靠理性來生活。簡言之，自由主義之所以會在中國失敗，乃因為中國人的生活是淹沒在暴力和革命之中的，而自由主義則不能為暴力與革命的重大問題提供什麼答案。

自由主義在中國的失敗，確實是因為它無法阻止暴力與革命。但如果自由主義不是古典的自由主義，不是保守的自由主義，不是建立在新教倫理和清教徒觀念秩序上的自由主義，即便沒有暴力和革命，即便它成為中國人普遍接納的觀念秩序，它也不可能將中國變成第二個美國。

---

1. 納富介次郎寫道，有兩個中國書生上門傳教，「我的朋友拿過一看，是耶穌的邪教書，大怒，將其書扔掉，大家爭論起來，最後把他們推出門」。他歎息道：「清國連讀書人都尊奉這個，更何況愚民呢！」日比野輝寬看到教堂和西方傳教士，「怒髮衝冠，目眥張裂，不由得仰天長歎」。高杉晉提醒說，要提防西方傳教士的醫療宣教手段：「西人教師之施教於外邦，必攜醫師，有士民病且窮者，乃治其病使入教，是教師致於外邦之術也。我邦之士君子不恐怖預防也。」他警告說：「夫夷狄奪人之國則先取其心。或以

厚利啖之，或以妖教蠱之，黎民聽信，一舉滅其國，易如摧枯。」

2. 日本左派譴責資本主義，因為日本確實在資本主義道路上大步前進。中國並無強大的資本主義，中國留日知識分子對資本主義的道德上的責難和審判，以無政府主義的激進主義表達，但很大程度上歸因於他們自身傳統中反對資產階級物質主義的哲學思想。
3. 幸德秋水因謀畫刺殺天皇被處決，其絕命詩「區區成敗且休論，千古惟應意氣存。如是而生如是死，罪人又覺布衣尊」堪比譚嗣同的絕筆「望門投止思張儉，忍死須臾待杜根。我自橫刀向天笑，去留肝膽兩崑崙」。
4. 德國使館武官謝伯特詳細描述了整個過程：一九〇〇年六月十九日下午四點半，各國公使收到總理衙門的最後通牒，要求他們在二十四小時之內撤離北京，否則不能保證其安全。當晚，克林德以個人名義照會總理衙門，告知次日早上九點去總理衙門面談。次日早上八點半，克林德與謝伯特等乘轎出發，公使館兩名中國傭人騎馬陪同。克林德決定不帶武裝隨從，以避免刺激遍布街頭的義和團。當他們來到崇文門附近的牌樓，一名身穿軍裝的旗兵衝過來，在離轎子僅一米處，對公使開槍射擊。謝伯特大叫「住手！」對方繼而向其開槍，謝伯特被擊中小腿，奪命狂奔。街上站滿中國人，面無表情地圍觀慘劇發生。謝伯特逃入美國傳教團，一進門就昏了過去。轎夫和兩個傭人逃回公使館，他們告知，兇手是皇家旗兵，這是一次精心策畫的預謀行為。八國聯軍占領北京後，兇手恩海被捕並被德軍處決，他是甘肅回民騎兵董福祥的部下。
5. 從其人員組成可見，變法的主導者離不開此三類人：一在於宗室，一在於廷臣，一在於疆吏。
6. 以這些大臣及幕僚的知識水準，不可能寫出高水準的報告。報告宛如梁啟超和張謇之政見。在日俄戰爭之後，端方曾與梁啟超書札往來。梁啟超曾幫助端方等代草考察憲政、奏請立憲、請定國是、赦免黨人的奏折，前後超過二十萬字。法部尚書戴鴻慈曾因為法部與大理寺權限之爭，函電並發，向梁請益。從這些情況來看，出洋大臣的考察報告即便不是梁親自起草，至少也深受其影響。
7. 蔡元培「以美育代宗教」的思想，在《賴斐爾》、《對於教育方針之意見》、《教育獨立議》、《以美育代宗教》、《美育代宗教》等文中，都有所發揮。一九一五年，蔡即提出「以文學美術之涵養，代舊教之祈禱」。
8. 如楊鴻烈在《駁以美育代宗教說》中，指出蔡元培及其擁護者的觀點，對於美育與宗教的本質是「有見於同，無見於異」，「分不出二者範圍上的大小」。他舉出西方美學家哈托孟的意見：「宗教是人類對宇宙絕對本體的關係，這本體是人類精神生活的根本，又是它進行的究竟目的。宗教是人類所以超越有限有障礙的現象存在，而復歸於精神生活的根本，所以信仰是人文發達最終又最強的動機。」楊鴻烈認為，美之所以為美，宗教之所以為宗教，有歧異高下之處。「美又是補哲學宗教之所不及，那麼宗教和美的範圍是有大小的不同了。如何能代替呢？」又如趙紫宸在《聖經在近世文化中的地位》一文指出，宗教不是美藝，乃是完全的生命；聖經不是美術教科書，乃是完全的生命書。美術只為生命的一部分，不是生命的全體，萬無代替宗教之理。文化中間，不可一日無美術，但美術不能一日代宗教；美術不能一日代宗教，世上再也沒有一件文化的元素可以代替宗教了，沒有一種勢力可以把聖經束之高閣了。
9. 二〇一九年十一月十四日，網民為「哀極無淚」的左派人士，於微博上載照片，指「給現任中堂大人的恩師蔡元培的墓碑打磨了一下」，他在蔡元培的墓碑上張貼死於國共內鬥的中共早期領導人汪壽華和趙世炎的遺像，並稱如果香港警察要拘捕他，「只要打電話給我，我就會自首」。此人稱其此舉是反對香港中文大學的學生「褒賞蔡元培」（中文大學學生讚譽「堅定為他的校園及學生挺身而出」的校長段崇智為「當代蔡元培」，

由此累及蔡元培成為極左派的眼中釘）。他更留言指「在知識分子們的吹噓下，蔡元培成了完人，彷彿四一二大屠殺中血流成河，與蔡元培無關一樣，然而蔡元培的命是命，汪壽華、趙世炎的命就不是命嗎？看看廢青的標語就知道，廢青們無知」。中共當局默許和縱容此種行為和言論。

10. 這個運動由此前在法國留學的無政府主義者李石曾和吳稚暉發起的，他們認為法國是民主、工業先進的國家，深信能將教育和革命銜接起來。一九一二年，他們在法國成立「留法學生儉學會」，依據「工作一年，讀書兩年」為前提，期望中國學生在法國企業工作就可自給自足。然而，這兩位國民黨反共元老不會料到，這場運動成為中國共產黨的人才儲備和訓練的速成班。
11. 收信者包括蘇維埃人民委員會主席列寧、革命軍事委員會主席托洛茨基、共產國際主席季諾維也夫、中央委員會政治局委員史達林、蘇維埃人民委員會副主席加米涅夫、俄共中央委員會委員拉狄克、外交人民委員部契切林。
12. 越飛認為，蘇聯扶持凱末爾失敗是因為「我們過去太過急功近利，缺乏遠見」，「不清楚凱末爾領導的運動會發展到多大規模，在關鍵時刻他是否會背叛我們」。亞美尼亞學者瓦拉姆．泰爾—馬特沃森（Vahram Ter-Matevosyan）在其近著《土耳其、凱末爾主義和蘇聯：現代化、意識形態和解釋問題》一書中指出，當初，蘇聯認為土耳其在中東的特殊影響力可以幫助蘇聯反對歐洲強國，土耳其革命是在蘇聯強大的背景下才獲得成功，並獲得包括技術、資金、交通以及管理等蘇聯的各項援助。但凱末爾奪取政權之後，很快與蘇聯決裂，一九二九年宣布共產主義等同於叛國。凱末爾能抵禦共產主義，不僅是因為他個人的鐵腕手段，更因為土耳其傳統中具有強大的突厥民族主義以及作為一神教的伊斯蘭教的宗教及社會結構。而在中國，維持傳統秩序的儒家抵禦現代化失敗並且破碎之後，再無可以對抗共產主義的思想觀念。蔣介石效仿凱末爾背叛蘇聯，成為蘇聯顧問季山嘉眼中的「凱末爾夢魘」，但最終其政權仍被蘇聯扶持的中共所顛覆。
13. 為了標明這是其生命中另一個新階段，康生最後一次改名，丟棄了「趙容」之名，採用「康生」之名—意思是「健康的生命」。「生」在儒家傳統中還有學者的含義，康生精通書法，嗜好古書，被譽為中共黨內最具古典文化修養的高官。他的古典文化學養絲毫沒有軟化祕密警察頭子的嗜血本性。
14. 危險一度逼近蕭軍本人，「康生在大會上說有人過去曾替王實味辯護過，招待所的人們就說這『有人』是我了」，更有「黑丁在坦白大會上曾指我為日本特務，並說敢與我對證」。
15. 北京國家圖書館發現了一本嚴復手批的約翰．莫萊（John Morley）所著之《埃德蒙．伯克評傳》（Burke），其上有一九〇二年七月五日嚴復的簽名，顯示其開始閱讀時間。
16. 胡適的宗教熱情很快就降溫了。一九一二年，他與一位衛理公會的牧師交談後感歎，「其言荒謬迷惑，大似我國村嫗說地獄事」。一九一四年，他讀了牧師克生的著作後說：「如果耶穌是人而不是上帝之子，我將更崇敬熱愛他。」他表示，耶穌的死僅對基督徒有意義，而他不是。而且，他拒絕從基督教的觀念來觀察事物。學者周明之認為，胡適的這種轉變是因為，他對西方文化日漸熟悉，慢慢產生了一眾平衡感和較遠的距離感，可以重新評估西方觀念和價值。既然西方已經成為他意識中一個有意義的部分，也就不需要進一步的承諾與認同了，他可以接受其中一部分、修正一部分並拒絕一部分。他由此重新獲得一種獨立性。
17. 美國保守主義學者貝爾（Bernard Iddings Bell）在一九四九年出版的《教育危機》一書中，反對杜威的教育思想，反對「幼稚的、粗俗的文化」，提倡「使道德哲學再成為教

育考慮的主要問題」。他強調必須在學校進行宗教教育和道德教育。艾倫．布魯姆在《美國精神的封閉》一書中承襲了這一保守主義的教育觀。

他寧可和神的百姓同受苦害，
也不願暫時享受罪中之樂。

—《新約．希伯來書》，11：25

第四章

當麥種遇到磐石：基督教與反基督教的角力

> 只有基督教能引領中國復興走向光輝的黎明，引領這個國度走向新生、走向自由和正義，不斷拓展其文明。
>
> —楊格非（Griffith John）

由於中華傳統文化巨大的同化力，基督教入華，如同其他入華的外來宗教與文化一樣，必須面對此一挑戰：究竟是基督教改變中國，還是中國改變基督教？

在新教傳入中國之前，基督教與中國有過三次相遇及分手。

在徐州漢墓考古發現之前，史學界一般認為最早有關基督教入華的文字記錄是《大秦景教流行中國碑》，徐州的考古發現將基督教入華時間整整提前了六百年左右。

徐州是中國四個漢代畫像石集中分布地之一，目前發現完整的漢畫像石墓二十多座，出土的畫像石刻近五百塊。其中，西元八十六年製作的漢畫像石、東漢銅盆實物等，其上鐫刻的場景完全符合「上帝創造世界」、「夏娃被蛇誘惑圖」等聖經故事。「上帝創造世界圖」包含日月、魚、鳥、走獸、爬蟲等；「夏娃被蛇誘惑圖」上有兩天軍、天使以及善惡樹，樹下左邊是善者，右邊為惡者。夏娃右手摘下果子，右袖被蛇咬住。漢畫像石上的圖案為中東地區的早期基督教藝術風格，兼有東漢中土藝術的特點。「夏娃被蛇誘惑圖」中蛇和夏娃的形象是西漢遺風。從徐州賈辛橋漢墓出土的漢畫像石的主體紋飾是兩條異獸交頸接吻，形成一個八字形，這種造型與兩河流域烏魯克橢圓形印章上的造型相似。

製作於西元兩百至三百年間的漢代銅鏡銘文的發現，填補了基督教在東漢時期傳入中國文字記載之空白。該銅鏡直徑十三點四公分，外飾細線弦紋兩道。主體文飾外圍是一圈工整清晰的十八字銘文，原文為

「作神鏡，尊一帝。德母目人子。有王赫。志，重，須，毓。」這段銘文翻譯成白話文大致是：「製作這面神鏡，來尊崇敬拜獨一無二的上帝。聖母瑪利亞目證了耶穌基督是上帝的獨生子，祂有帝王一般的顯赫。凡立志信祂的，要重新、必須、再生一回。」

但這一次基督教與中國的相遇，並未在中國生根發芽，也找不到中國信徒的記載。

基督教與中國的第二次相遇是在唐代，從唐太宗貞觀九年（西元六三五年）敘利亞傳教士阿羅本進入唐帝國「翻經書殿，問道禁闈」開始。景教是敘利亞東方教會的一支，即聶斯多里派，在西元四三一年被以弗所大公會議判為異端。該教派在羅馬帝國與波斯帝國之間，一有戰爭即被視為間諜，遭迫害與殺戮。因為有受迫害的經歷，他們在進入唐帝國時，以謙卑的姿態贏得生存空間，唐帝國統治者允許其傳教：「詳其教旨，玄妙無為；觀其元宗，生成立要，詞無繁說，理有忘筌，濟物利人，宜行天下。」當然，唐朝皇帝的這個認識並不符合基督教的基本教義。但這種模糊化的處理方式，避免文化衝突，使景教流傳甚廣：「諸州各置景寺，乃崇阿羅本為鎮國大法王，法流十道，國富元休，寺滿百城，家殷景福。」

但是，景教在傳播過程中對聖經真理的有意掩飾以及對中華文化的刻意迎合，導致其傳教的成功曇花一現。唐武宗滅佛之時，景教亦受致命打擊。唐末的戰亂更讓景教撤離中國，退到蒙古大漠。等到元帝國入主中原，才再度前來傳教，稱也里可溫教。元帝國覆亡後，再度消失。景教的失敗，與傳入中國並跟中華文化相融合、取得士大夫認同、成為中國思想史一部分的佛教形成鮮明對比。有學者認為，景教的傳播存有一個致命傷，其傳播的宗教思想不太能打動庶民，又未能撼動士人，更未直搗中國思想體系的弱點。唐帝國給了景教三百年時間與機會，但景教傳教士未能給中國真正一睹基督教精彩的思想，未能提供給各階層人士一個成熟、系統性的漢語基督教經典，更遑論有文化論戰或思想交鋒。

基督教與中國的第三次相遇是在明清時代。明朝萬曆年間，天主教傳教士利瑪竇（Matteo Ricci）成功進入明帝國，抵達北京，得到朝廷的信任，在明帝國生活了二十七年直至去世。利瑪竇等天主教修士在外表上扮演「西儒」（一五九七年，教廷正式同意利瑪竇改穿儒服），亦進行「合儒」和「補儒」的努力。他們取了既地道又典雅的中式姓名和

字號，並在日常生活中正式使用。利瑪竇既傳教又傳播西學，翻譯《幾何原本》，其製作的世界地圖《坤輿萬國全圖》是中國第一張世界地圖。[1]利瑪竇的追隨者湯若望（Johann Adam Schall von Bell）和南懷仁（Ferdinand Verbiest）同樣藉助科學在清帝國立足，編制曆法、指導鑄造大炮，受到皇帝的重用。

由於利瑪竇等人的努力，一批中國儒生菁英和高級官員皈依天主教，他們是明末清初第一次中、歐文明較大規模接觸而產生的在天主教與儒家文化之間矛盾與掙扎的「兩頭蛇族」。他們中的代表人物是被稱為「明末中國天主教三柱石」的徐光啟、李之藻、楊廷筠。清朝初年中國天主教徒發展到二十萬人左右。但之後的禮儀之爭導致清帝國與教廷決裂，朝廷禁止基督教傳播，天主教徒數量急劇下降。

基督教與中國的前三次相遇，不是以完整的觀念秩序衝擊中華文化傳統，相反，傳教士竭力避免文化衝突。在明清之際進入中國的天主教，本身已受到新教觀念秩序猛烈衝擊而難以回應，已經無法引領社會步入近代化。所以，天主教未能讓中華文化產生質變，相反，「他們的教理和教義被當時中國的一整套文化知識和觀念同化了」。

在列強叩門之前，中華傳統文化雖停滯卻穩定，佛教和儒教共同抵禦基督教的觀念秩序。法國漢學家謝和耐（Jacques Gernet）指出，由佛教形成的中國社會，尚未準備好接受基督教的神啟。佛教缺乏任何悲觀的獨特論調，它認為行為不可避免地要產生果，生死輪迴不停地運行；而作為基督教根本法的人類命運之悲劇性觀念，無法被佛教化的中國所接受。利瑪竇的「過分自由的適應政策」只能有助於維持某些模稜兩可的歧義，但不能解決根本性的爭端。美國學者孟德衛（David E. Mungello）則認為，在運用外來文明的某些觀念時，雙方通常有著大相徑庭的態度，但雙方吸收和同化外來文化的動態過程是相似的。當信仰基督教的士大夫力爭用基督教替代佛教、道教對儒家的影響（而不是直接取代儒家）時，歐洲啟蒙運動的先哲們卻在自然宗教理性的影響下使用儒家思想來取代基督教的神奇作用。這是一場美麗的誤會。

那麼，進入十九世紀，姍姍來遲的基督新教進入近代中國，它如何解決文化衝突之難題？

第一節　新教來華：磐石啊，磐石啊，什麼時候可以裂開呢？

◎外國來華的第一個新教傳教士：馬禮遜

在澳門馬禮遜教堂後面，是馬禮遜（Robert Morrison）及其家族的墓地，馬禮遜的墓碑上有這樣一段銘文（原文為英文）：

> 紀念神學博士馬禮遜，馬禮遜博士是第一位來華傳教的新教徒，在華二十七年，致力於把精力奉獻給拓展神聖救世主的事業。在此期間，他編纂出版了《英華字典》；創建了馬六甲英華書院；數年來獨自辛勤翻譯聖經中文版；他見證了聖經中文本的出版及在那些注定該讀此書的人們手中流傳。現在，他已安睡在主耶穌的懷抱中。
>
> x馬禮遜博士一七八二年一月五日生於諾森伯蘭郡莫柏斯，一八〇七年受倫敦差會之遣來華，受雇於東印度公司任中英文翻譯達二十五年之久。一八三四年八月一日卒於廣州。
>
> 為那些為主的事業而獻身的聖者祈禱吧，從今而後，獻身於主神聖事業的人盡享天國之福。
>
> 聖靈說，讓他們安息吧，他們的業績永垂青史！

馬禮遜出生於英國諾森伯蘭郡一個蘇格蘭長老會信徒家庭，從小具有蘇格蘭宗教改革先驅約翰．諾克斯（John Knox）堅韌不拔的意志，這是海外宣教士必備的品質。一八〇四年，已修讀神學兩年的馬禮遜剛滿二十二歲，即加入海外傳教組織「倫敦傳道會」。他在日記中寫到：「求上帝將我置於困難最多和從人類眼光中看來最難成功之布道區域中。」果然，倫敦傳道會他派往中國傳教。

中國是當時「困難最多和從人類眼光中看來最難成功之布道區域」。馬禮遜到中國宣教，必須突破三道看似無法跨越的難關：第一，中國海禁嚴厲，外國人不能進入，更不能傳教。皇帝下旨明確廷規定：「如有洋人祕密印刷書籍，或設立傳教機關，希圖惑眾，及有滿、漢等受洋人委派傳揚其教，及改稱名字，擾亂治安者，應嚴為防範，為首者立斬；如有祕密向少數人宣傳洋教而不改名字者，斬監候；信從洋教而不願反教者，充軍遠方。」

第二，英國政府和東印度公司看重在東方的貿易，並不支持宣教事業。東印度公司不許傳教士乘坐輪船到亞洲，馬禮遜只好繞道先到美國，再從美國乘船過太平洋到中國。後來，東印度公司聘請馬禮遜擔任

翻譯，馬禮遜在業餘翻譯、印刷聖經和各種福音資料，東印度公司一度將其辭退：「本部聽說先生印刷中文《聖經》和《勸世文》，引起中國反對。皇帝下有諭旨，禁止這書，並要重治相幫的人。我們想這樣做法，與貿易總受影響。現下議決，公司辭退先生職務。」

第三，中文是世界上最難學的語言，但若不懂中文，傳教無從談起。馬禮遜在倫敦期間學習過一段時間中文，到廣州和澳門居住期間，他聘請的中文教師冒著生命危險教他中文。馬禮遜具有卓越的語言天賦，很快掌握了艱深的中文，隨即編纂《英華字典》、《廣東省土語字彙》，為此後學習中文的外國人鋪設橋樑。

就傳教事業本身而言，馬禮遜未能像利瑪竇那樣獲得成功，他未能讓任何一個士大夫階層皈依基督教。他所傳的寥寥無幾的信徒，都是缺乏影響力的底層民眾。早在一八一四年，馬禮遜收穫了第一個信徒，這是他七年工作唯一的果子。九月九日重陽節，馬禮遜在澳門一處幽靜的海灣中為印刷工人蔡高施洗。蔡高是第一個中國新教徒。此後，他按立梁發為中國第一個新教牧師。梁發教育程度有限，其撰寫的一系列福音冊子如《勸世良言》等，很多地方不符合聖經真理──洪秀全讀了《勸世良言》，受其啟發而創立非驢非馬的「拜上帝教」。一八三二年，馬禮遜給倫敦傳道會的報告中說：「在此數年中，已有數人信從救主，加入教會。此地差不多有十人，一心一志，繼續事主。」

在福音預工方面，馬禮遜成就斐然。他和第二位來華的英國新教傳教士米憐（William Milne）一起在馬六甲創辦英華書院──這是傳教士開辦的第一所中文學校，並出版中文月刊《察世俗每月統計傳》與英文刊物《印度支那拾錦》；在澳門出版中文報刊《雜聞篇》──該報是最早以金屬活字印刷並在中國出版的中文期刊；參與出版中國第一份英文報紙《廣州記錄報》。後來擔任清帝國總稅務司的英國人赫德稱讚說：「馬禮遜在屢次失敗和絕望中努力奮鬥，卒獲勝利。英雄不是只能在戰場上遇見，我們在人生的各個方面都能找到英雄。馬禮遜就是我們在平民階級中所找到的英雄。」

馬禮遜積勞成疾、英年早逝，感召了更多傳教士來華。直接繼承馬禮遜事業的是美國教會派遣來華的第一個新教傳教士裨治文（Elijah Coleman Bridgman）。裨治文創辦並長期編輯英文《中國叢報》，奠定了美國漢學的根基。他以中文發表了介紹美國的著述《大美聯邦志略》。他在廣州成立多個外僑和宣教團體，如在華實用知識傳播會、馬

禮遜教育會、馬禮遜學堂、中華醫學傳教會等；他和妻子還創辦了上海乃至全國第一所女校「裨文女塾」。

◎白話文運動的先聲：中文版聖經的翻譯

在馬禮遜、米憐於一八二三至一八二四年出版全本聖經中文譯本之前，就有由宣教士馬士曼（John Marshman）、拉撒（Joannes Lassar）於一八二二年在印度出版聖經新舊約全書的中文譯本，之後相繼有多種版本的中文聖經譯本問世。其中，影響最大、流傳最廣且一直使用至今的是和合本聖經。

一八九〇年，上海宣教士大會決議出版全國通用的中文本聖經，務求達到文筆順暢又忠於原文。這是一項極具挑戰性的工作，委員會在報告中說：「彷似航行在前有錫拉岩礁，後有卡律布狄斯漩渦的水域中。既恐陷入鄙俗的方言俚語，又怕孤高超遠，彷似文言文一般。」在翻譯過程中，譯者必須克服「官話的詞彙有限，文法結構缺乏彈性」等局限。委員之一的內地會宣教士鮑康寧牧師（Frederick William Baller）多年主持內地會的語言學校，他如此描述該工作的艱巨性：「每字每句都經過反覆地斟酌與徹底的詳察，最後的定稿都是討論的結果。……每天數小時，連續四、五個月，甚至六個月的會議下來，叫腦倦身疲，渴望可以休息。」委員會主席、美國北長老會來華傳教士狄考文博士（Calvin Wilson Mateer）將十六年時間投入該項工作，他像獵犬一樣尋找最適合的譯語。他在《教務雜誌》上連續數期發表一篇長達十四頁的文章，對中文著作旁徵博引，為的只是一個具爭議性的用詞。狄考文將聖經翻譯視為一生中最重要的工作，「為兩億八千萬人準備好一個成熟的、被認可的聖經譯本是在中國為上帝的榮譽而做的事情」。和合本中文聖經於一九一九年出版，百年光陰，其權威地位巋然不動。

新文化運動最大成就之一，是以白話文取代文言文作為文學的媒介。在這一點上，來華傳教士比新文化運動的旗手們先行一步。胡適不承認和合本聖經的貢獻（實際上，胡適本人的文字毫無魅力可言），但另一位新文化運動開路者周作人對和合本聖經在現代漢語形成過程中的重大貢獻深有認識。在《聖書與中國文學》一文中，周作人指出：

我們看出歐洲聖書的翻譯，都於他本國文藝的發展很有關

> 係，如英國的微克列夫（威克里夫）、德國的路德的譯本皆是。所以現今在中國也有同一的希望。歐洲《聖書》的譯本助成各國國語的統一與發展，這動因原是宗教的，也是無意的；《聖書》在中國，時地及位置都與歐洲不同，當然不能有完全一致的結果，但在中國語及文學的改造上也必然可以得到許多幫助與便利，這是我所深信的不疑的；這個動因當是文學的，又是有意的。

周作人早年學習希臘文，想將聖經像佛經那樣翻譯成文言文，但他發現和合本聖經的白話極其優美，就放棄了翻譯文言聖經的想法。他讚歎說，「文學的國語」或「歐化的白話」早已在和合本聖經中出現，「我記得從前有人反對新文學，說這些文章並不能算新，因為都是從《馬太福音》出來的；當時覺得他的話很是可笑，現在想起來反要佩服他的先覺：《馬太福音》的確是中國最早的歐化的文學的國語，我又預計他與中國新文學的前途有極深的關係。」

「五四」先賢倡導白話文運動，但拿得出手的優秀白話文範本寥寥無幾，周作人在和合本聖經中發現最典範、最優美的白話文。比如，他引用《何西阿書》第十四章五至六節的經文：「我必向以色列如甘露，他必如百合花開放，如利巴嫩的樹木扎根。他的枝條必延長，他的榮華如橄欖樹，他的香氣如利巴嫩的香柏樹。」這段文字之優美凝練不亞於李杜名句。周作人認為，白話文的「療法」要從和合本聖經中尋找：「我近來在聖書譯本裡尋到，因為他真是經過多少研究與試驗的歐化的文學的國語，可以供我們參考與取法」；「到得現在，又覺得白話的譯本實在很好，在文學上也有很大的價值；我們雖然不能決怎樣最好，指定一種盡美的模範，但可以說在現今是少見的好的白話文」。

和合本聖經對現代漢語形成的影響，超過任何一個作家及文化運動。

第二節　基督教改變中國的努力及其頓挫

◎廢止女性纏足和反對鴉片貿易

天主教為中國帶來的主要是天文學，新教為中國帶來的則是奠基於

福音之上的一整套觀念秩序。這套觀念秩序必然與中華文化傳統發生衝突並刺激中國產生劇變。

新教入華，在移風易俗方面最明顯的成績是推動廢止女性纏足和反對鴉片貿易。

以廢止在中國流行近千年的纏足陋習而論，一八七五年，英國傳教士麥高溫（John MacGowan）在廈門召集信眾聚會，宣布成立戒纏足會，鼓勵信眾簽署誓約以杜絕纏足蠻俗，會員「自願入會，入會者女兒不纏足，立約為憑」，這是中國第一個反纏足組織。麥高溫提出「天足」觀念：「纏足完全毀棄了大自然賦予女人的優美和對稱。女人的優雅體態和美麗舉止使她們步履如詩如畫，平添了許多魅力，但我們常常忘了，這其中的祕密，就蘊藏在她們的天然雙足裡，而這正是女人理當擁有的神聖權利。」「天賦雙足」的義理，昭示在上帝所設計的天然身體構造當中，纏足就是與上帝作對，因為上帝賦予女人完整、天然的身體。儒家口口聲聲說「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」，偏偏縱容乃至成就纏足的野蠻習俗，儒家之虛偽、殘忍可見一斑。一八九五年，旅居上海的立德夫人、李提摩太夫人等成立「天足會」。由於傳教士和基督徒的努力，士大夫在此問題上漸漸覺悟，朝廷最後下令禁止纏足。由教會發起的不纏足運動，既是女性身體解放的關鍵環節，也是近代社會變革的重要組成部分。

以反對鴉片貿易而論，西方宣教士的傳教自由是隨著近代條約體系的建立而獲得的，但他們並不贊同鴉片貿易。他們站在作為受害者的中國的立場上，向英國國會、社會和教會說話，反對英國政府的鴉片貿易政策。他們被本國輿論指責為「誤導群眾」的「激情狂熱分子」，成為祖國的反對者乃至敵人，同時也成為上帝的僕人和精兵。杜德貞（John Dudgeon）、理雅各（James Legge）等宣教士先後發起英東反鴉片協會和基督徒同盟，上下奔走推動禁止鴉片貿易。他們利用本國教會的講台、各種會議的場合，以及文字傳播媒介去宣傳鴉片之害和鴉片貿易的邪惡本質，讓英國社會和世界各地民眾都知道鴉片的危害。當清帝國政府為了政治原因不容百姓自發組織反鴉片社團時，傳教士先後成立除鴉會和戒煙所，幫助數百萬中國人成功戒除鴉片。他們面對來自英國政府和清帝國政府的雙重敵意，卻以螞蟻的力量撼動大象，促使英國政府在一九〇七年下令限制印度生產鴉片，並於一九一三年停止從印度出售鴉片給中國。他們以堅定不移的共同信念投入這一事業，終身為了「永恆

不變的原則」而奮鬥。

新教入華所帶來的衝擊是全方位的，從宗教自由到政治民主，從新聞出版到文化教育，從醫療衛生到科學技術，幾乎涵蓋社會生活的每一個方面。西方傳教士除了傳福音之外，最重要的貢獻是辦媒體和辦教育（尤其是大學），這正是宗教改革成功的兩個祕訣，也是推動傳教目的地國家走向近代化的關鍵手段。在馬丁．路德和約翰．喀爾文時代，印刷術的出現使這兩項事業成為可能，宗教改革家們個個都優秀的宣傳家，是小冊子的優秀寫手，他們的小冊子很快傳遍歐洲，打敗了教宗的通諭；他們也都是優秀的教育家，他們創辦各類學校並親自擔任教師，是那個時代智慧的明燈。蘇格蘭的宗教改革和啟蒙運動，靠著教育和媒體這兩翼展翅高飛。遠赴北美的清教徒，剛剛安定下來就開始籌畫辦媒體和辦學校。

通過辦媒體和辦教育，西方傳教士造就了中國第一批現代知識分子群體。李提摩太是維新變法之父—康有為承認，他鼓吹變法是受李提摩太和林樂知（Young Allen）文章的啟發。辛亥革命之後，中國問題專家、英國塞西爾勛爵說：「沒有一個國家像美國那樣在中國發揮了如此大的道德影響，任何人都會毫不猶豫地說，在參加辛亥革命的人裡，十個有九個是從美國教會學校畢業的。」其次，傳教士所建立的學校、醫院、協會、出版社、報社，包括學會等，開中國現代專業機構和現代民間組織之先河。這些專業性、服務型和非盈利性組織機構在一起，成為現代社會發展和市民社會建構的組織基礎。

什麼時候，基督徒在辦媒體和辦學校上風生水起，福音就必然興旺、清教徒觀念秩序必然深入人心；什麼時候，基督徒忘記這兩大文化使命，基督信仰必然被邊緣化、清教徒觀念秩序必然被主流社會排斥和拋棄。

◎萬國公報：變法和新政的輿論樞紐

近代中國第一批報刊是西方傳教士創辦的。其中，持續時間最久、影響力最大的當推《萬國公報》。《萬國公報》的前身為《教會新報》，創刊於一八六八年，終刊於一九〇七年，延續四十年，實際發行三十五年。《萬國公報》發行遍及中國及海外，是清帝國新興知識階層和官僚普遍閱讀的報刊—光緒皇帝、李鴻章、張之洞、袁世凱、康有

為、梁啟超、孫文、胡漢民等都深受其影響，它堪稱中國維新和變法的輿論重鎮。

《萬國公報》的創辦人為美國宣教士林樂知。林樂知是十九世紀下半葉通過媒體和文化思想改變中國的代表人物，他自己說：「鄙人來華，四十餘年矣，無一日不作傳道之工，無一事出於譯書、撰報、設塾、興學之外，因念此等功夫，皆為開通民智，可藉以多儲播道之人才，為尤有益也。」他本人的閱歷極為豐富，「環行地球三更，繞道以入各國都城，遍查其新政，於中國之地，則嘗南至廣東，北出張家口而入蒙古」，可謂「讀萬卷書，行萬里路」。他的同工、英國傳教士傅蘭雅（John Fryer）回憶說，林樂知「工作極度緊張，晝夜不息，無間風雨，每日上午在廣言館授課，午後赴製造局譯書，夜間編輯《萬國公報》，禮拜日則盡日說教及處理教會事務，同事十年，從未見其有片刻閒暇」。林樂知是那個時代少有的中國通，他在回美探親時，西奧多．羅斯福總統（Theodore Roosevelt）曾向其諮詢中國情勢。他一生最重要的事業是《萬國公報》，「公報者，余之產物而數十年相依為命者也」，他因此被譽為「教會報人」。

與單單傳教的媒體不同，《萬國公報》的內容涵蓋政、教、學諸多領域，其長處在於政論，力圖讓中國讀者認識到「西教為西學之源，西教為西學之本」。其政論強調，基督教為格致（科學）之原，「若捨天道而學格致，猶採果實而遺其根，食乳漿而離其母，必不可得之數也」。其政論宣揚，「基督教為國政之本，一言以蔽之曰，凡不奉基督教之國，其政權無一非專制暴虐者也」。一九〇五年，華人編輯范禕撰文說：

> 中國二十年以前，驚西方之船堅砲利，知有西藝矣。而於西政，則以為非先王之法，不足錄也。十年以前，親見西方政治之美善者漸多，其富強之氣象，似實勝於中國，知有西政矣。而於西教，則以為非先聖之道，不足錄也。嗟乎！知西藝最易，知西政已較難，更進而知西教，則如探水而得真源，藝果而獲佳種，是公報之最大要義也。

由此可見，《萬國公報》促成並見證了中國近代思想及政治變革之演進。

《萬國公報》詳細介紹了西方諸國的民主政治，特別指出美國是世界上政治制度最為優良的國家，主權在民、三權分立。美國立國，以基督教聖經之要道為根本，「其道奉上帝為天父而定一尊，其視並世之人，皆為兄弟之倫，皆有權利，皆黨自主，皆知自治，又皆為王權尊貴之人，無一人可以自棄自讓，亦無一人可以侵人奪人也。惟人皆有兄弟之愛心，故能各保其自主平等之名分，一切身家性命財產自主，皆得律法之保護，無一人在於律法之外，既無一人不為律法之所保矣，此美國立國之根基也。」

《萬國公報》介紹了西方政治哲學的最新進展。比如翻譯英國政治哲學家史賓塞之《自由篇》，並評論說：「上帝欲人得福，即欲人自由，此固非一人之私理，而實天下之公理，亦非一時之變理，而為萬世之常理也。」相關文章亦指出，自由是國家政治之根本，國家不可侵犯個人自由—可惜這種保守主義的自由觀以後未能在中國茁壯成長。

《萬國公報》對中華文化提出尖銳批判，它不再像明清時代天主教傳教士以及最初入華的新教傳教那樣使用自我貶抑的「以耶補儒」策略，而是直截了當地提出「以耶代儒」觀念。其社論既批評佛教和道教迷信以及偶像、風水、祭祖等民間宗教迷信，更對儒家學說提出根本性的質疑：「儒學所以能獨尊之故，不但由於帝王之私天下，欲藉一統之學術以靖人心也，實由於孔子之學，定君臣之分，正天下之名，與專制政體最合，又與臣言忠，與子言孝，與君言仁，與民言順服，皆為帝王所心悅而誠服者也。」儒家之「三綱」，「取政治法律風俗倫理而一概包舉之，以陶融中國於專制之國、專制之家」。「五四」時代新興知識分子對儒家傳統和國民性的批判大都受此啟發而來。

《萬國公報》強調說，「無真教化則無維新」。此前，中國改革失敗是因為「宗教不改良，一切辛苦而學之於人者，皆本末違反，左右拗戾，如朽木為質而文以彩飾，慾望其堅牢也，難矣」。中國最根本的變革乃是宗教信仰的更新與轉化：「中國無論如何，但能以基督之福音，廣傳於眾人之心中，則可望遍國之中皆為釋放自由之人，而無推行多阻之弊，行見不數十年，不但能媲美歐洲諸國之文明，雖超出文明諸國之上，亦為意計中之事矣。」這是林樂知為中國近代化指出的路徑，也是其創辦《萬國公報》的宗旨—「這件工作，真正屬於傳教性質的，它為人們接受上帝直接啟示的宗教真理鋪平道路。」

《萬國公報》希望通過介紹西方先進的學術和政治，進而導入基督

教，但當時迫切希望解決「救亡」問題的中國人只在意西方的船堅砲利，最多走到君主立憲那一步，對基督教始終抱冷漠和排斥態度。林樂知在傳教士中算是博學深思者，卻非一流的思想家，未能進一步闡述西教與西學、西政之深刻關聯以及共同構成的一整套觀念秩序。《萬國公報》有王韜、沈毓桂等第一代華人報人及學者為之撰述，但當更有才華的維新派和革命派的宣傳家（康有為、梁啟超、章太炎、胡漢民等）先後創辦《時務報》、《知新報》、《新民叢報》及《民報》之後，《萬國公報》就難以與之競爭，讀者減少，最終被迫停刊，它完成了自己的歷史使命。

◎北京協和醫學院：救身體、救靈魂與救國家，孰輕孰重？

如果說《萬國公報》是西方傳教士在中國創辦的最具代表性的媒體，那麼北京協和醫學院就是西方傳教士在中國創辦的最具代表性的大學和醫院。

一九二五年，在華傳教運動達到最高峰，那時共有五千名新教傳教士在中國工作，開辦了三百零一家教會醫院，五千家診所，三百所中學和十六所大學。西方傳教士在中國從事的各項事業中，辦學是成果最為顯著的一項：一九一七年，有百分之八十的中國大學生在教會大學就讀；一九三四年，在中國的二十六所醫學院中，十四所是教會辦的。西方宣教士、教會以及有基督教背景的基金會在中國創辦的醫學院和醫院（很多時候兩者合二為一），如協和醫學院、同濟醫學院、華西醫學院等，至今仍是中國醫學水準最高的醫學院。

創辦北京協和醫學院的是美國洛克菲勒基金會。洛克菲勒白手起家、創建龐大的工業帝國的一生，就是馬克斯．韋伯《新教倫理與資本主義精神》活生生的例證。在洛克菲勒那裡，基督教、資本主義、慈善事業有機地聯繫在一起。這是源自美國的清教徒傳統──「基督教的教導」和「公民責任」是一對孿生理念，深深扎根在美國人心靈中。受喀爾文教派影響，十九世紀美國文化中流行一種「一生追求自我改善」的宗教觀念。但是，由於進步主義的滲透，又使得很多美國城市中的基督徒對原罪的認識淡漠，不願面對「人的全然敗壞」之真相，衍生出一種盲目樂觀的人性論，出身於浸信會家庭的洛克菲勒也是如此。所以，美國現代慈善事業的興起受到進步主義和自由主義思潮的深刻影響，其中

包括用美國模式改造社會、改造世界的願望，以及對美國「天定命運」的樂觀主義情緒。正是這種願望和情緒引導洛克菲勒走向中國。研究洛克菲勒基金會在華百年的歷史學者馬秋莎指出，從歷史的角度來看，洛克菲勒基金會改變中國的努力實際上是近代以來西方宗教與文化勢力力圖將中國納入世界主流文化之思潮的一部分。

一九一五年，美國醫學家弗萊克斯在考察中國之後，向洛克菲勒基金會提出建議：「我們必須創造一個中國的霍普金斯醫學院。」同年，被稱為「中國霍普金斯」的北京協和醫學院舉行奠基典禮，並於一九二一年正式建成。在落成典禮上，代表洛克菲勒出席的小洛克菲勒指出：

> 北京協和醫學院希望給予中國人民的，不僅是醫學科學，而且是西方文明在思維發展和精神文化上的菁華。

這種「西方文明在思維發展和精神文化上的菁華」當然只可能是基督教及其觀念秩序。然而，由於十九世紀末進步主義、人本主義、科學主義等思潮興起，基督教文明失去了中心位置，小洛克菲勒對基督教的觀念秩序猶抱琵琶半遮面，在中國這樣的非基督教國家的公共場合，使用更容易被當地人接受的、更少宗教色彩的「促進人類福祉」的說法來替代之。

二十世紀上半葉，科學（包括作為科學之一分支的醫學）無論在西方還是在中國（「五四」運動中，科學成為一種新的信仰）都具有至高無上的地位，它「將決定一個民族的思維和觀念，影響整個教育制度，並因為其發展而塑造一種文明形態」。反之，包括基督教在內的宗教因為「不科學」而遭到貶斥。在協和的文化中也存在此種傾向：儘管小洛克菲勒反覆強調「目前對這個機構負責的所有人都永遠不應質疑傳教士團體所理解的那種真誠和全心全意的精神」，並堅稱包括北京協和醫學院在內的各項事業都「建立在洛克菲勒家族篤信基督教精神之上」，但大學的管理層對此不以為然，使得「宗教主任和宗教系沒有地位，他們也沒有像其他科學系那樣享有啟發學生尊重的機會」。

另一方面，北京協和醫學院在菁英和大眾的定位之間游移不定。短短數年間，北京協和醫院即成為最受信賴的醫院。孫文在協和醫院度過其生命中最後幾個星期。梁啟超晚年十次住進協和醫院，在手術失敗去世前，特別撰文勸告同胞不要因為自己的案例而否定西醫。張學良在協

和醫院醫治鴉片癮。南京政府成立之後，蔣介石和宋美齡定期飛往北京到協和醫院檢查身體。但是，協和醫學院「最大的局限就是對占中國人口大多數的農民缺乏了解，對中國最深刻的社會危機—農民問題—沒有行之有效的解決方略」—這個質疑有點強人所難，這是一所醫學院所必須承擔的重擔嗎？

在二十世紀三〇年代中葉，協和醫學院參與了方興未艾的鄉村建設運動，希望通過深受西方文化薰陶的晏陽初的鄉村復興模式來指導中國農村的社會發展，從而抵禦共產黨土地革命的影響。洛克菲勒基金會投入巨資啟動「中國項目」，推動協和醫學院在鄉村公共醫療衛生中擔任重要角色。它部分承擔了政府衛生部門的角色—把醫生、公共衛生官員、農業家、工程師、應用生物學和化學專家、經濟學家、社會學家、教育家和其他人才帶入一個相當密切的關係中，為打造一個服務數億農民的公共衛生系統而努力。但是，這一系列努力趕不上日本的侵華戰爭以及共產黨暴風驟雨式的土地革命和武裝鬥爭的步伐。

洛克菲勒基金會在中國的雄心壯志只實現了一小半—當然，要求一個私人基金會和一所醫學院承擔救國救民的使命乃至翻轉中國是不現實的。協和只是汪洋大海中的小舟，它掙扎求存，而無法遏制滔天巨浪。一九四九年之後，北京協和醫學院被收歸國有，它也未能避開中共建政之後的歷次政治運動，它的「美國特色」和「基督教因素」被摧殘殆盡。

中國接受了西醫，卻不接受西醫背後的上帝之道。正如馬秋莎所說，洛克菲勒基金會來華的經歷表明，雙方在設計和調整自己的政策及行為以達到各自目的的同時，也在確定和調整自己在這種雙邊關係中的位置。在中西文化的現代博弈中，西醫最終取代中醫而成為中國醫療衛生的主導體系，這不僅是傳教士和洛克菲勒基金會努力的結果，也是中國政府和知識分子「拿來主義」的典型體現。北京協和醫學院的建立與成功，以及後來共產黨政權對它的改造，既表現出中美知識菁英的互相影響和互相依賴，又說明了中國對外來文化的制約和吸收—自以為聰明的中國人不知道，他們的做法是買櫝還珠。

西方傳教士在現代中國的努力，最終因為中國赤化而被迫中止。這些傳教士個人和機構比愛他們的祖國更愛中國，如內地會的創始人戴德生說過：「如果我有一千英鎊，中國可以全部支取，如果我有一千條性命，不會留下一條不給中國。不！不是中國，乃是基督。」此乃肺腑之

言。但是，因為他們失去了清教徒觀念秩序這個唯一能抗衡共產主義的武器，當共產主義在中國興起之後，他們的各種努力頓時化為烏有。

燕京大學、齊魯大學、聖約翰大學、東吳大學、華西大學等教會大學，其學術水準迅速與西方一流大學並肩，其畢業生大都擁有精湛的專業技術，卻不具備清教徒的觀念秩序，他們的心靈大都被共產主義和愛國主義所擄掠。基督教青年會和基督教女青年會的領袖們，大都淪為共產黨的幫凶和幫閒—紛紛出任共產黨控制教會的機構「三自會」之頭目。這是一段慘痛的歷史教訓，它告訴後人，只有善心和善行是不夠的，基督信仰是一套整全的觀念秩序、精神和心靈秩序，必須具備整全的觀念秩序、精神和心靈，才能上陣打仗，否則在面對當代最邪惡、最強悍的共產主義時必敗無疑。

◎石門坎：汪洋中的一葉孤舟

協和醫學院代表著傳教士在「高端」的中國的努力，石門坎的柏格理（Samuel Pollard）則代表著傳教士在「低端」的中國努力。柏格理去世多年後，其傳記作者甘鐸理（Elliott Kendall）在旅行中來到貴州山區石門坎附近的一處偏僻的苗寨：

> 此處距公路尚有數日的行程，已經歷二十年的時間沒有傳教士來過了。一天晚上，全體寨民聚集起來唱聖歌。所唱歌中有一首令人實在難以忘懷，這首歌的詞他們自己完成，再譜以苗族傳統曲調。開始的幾句追訴他們以前的部落生活，然後詳細敘述柏格理的到來，以及他促使他們發生的巨大變化，最後唱到柏格理的繼任者如何進行他未竟的事業。這是一首傾注進苗家人全部深情的歌，坐在其中，聽著他們的合唱，看著他們的面容，沒有人不被深深感動。苗家的敘事詩不是閒散的田園牧歌。它是正在走向消亡，但又已經獲得新生，希望降臨毫無希望的現存中的群體的歌，它是一種奴隸在解放後的新天地中，或從放逐中得返家園時所唱的歌。苗家人感知自己業已進入一篇新境界，脫離黑暗，迎來了光明，他們發自內心想唱出這一番經歷。

柏格理出生於英國，青年時代受到非洲宣教的李文斯頓感召，加入循道會，二十二歲即遠赴中國傳教。他沒有留在富庶的沿海地區，而是深入到雲南昭通，計畫專門向彝族宣教。由於一次偶然的機會，受一群苗族人邀請，他轉而來到石門坎地區，向這個「殘山剩水」中的「葛天苗裔」傳福音（還包括這一區域的彝族、傈僳族等六個民族）。他將後半生獻給這個帝國邊陲的苦難民族，他在日記中寫道：「如果以為他們應該被壓迫和虐待，那就真是一種恥辱。他們像奴隸，像在埃及被法老壓迫下的古代以色列人。他們期望自由，但現在還沒有得到它。」

自柏格理著名的「五英鎊小屋」蓋起來之後，他變成了苗族人的摩西，他是他們的老師，他們的保護者，他們的領導人，他們的立法者，苗人稱之為「苗族救星」、「苗族之父」。柏格理服務著這個像英格蘭那麼龐大的教區，「估計在崎嶇的山路上一天大約可行走二十至二十五英里，走到教區的東北邊要連續五天，到東邊要三天，東南邊要四天半，西北邊要三天半，西邊須兩天半，西南邊則三天半」。

在柏格理的帶領下，苗人的信仰和社會生活的各方面都發生了超乎人的想像的變化。柏格理引導他們直接領會聖經的菁華，教堂建成之前，就在山坡曠野裡把它奉獻給他們。由於條件的限制，柏格理用麵包和茶為他們舉行聖餐──在那些計較細節的信徒看來，這樣做或許不符合聖經經文，但柏格理說：「把麵包和茶分給許多不久前還是相當無知、並且對耶穌生平毫無了解的質樸的當地居民，成了奇妙的轟動一時的大事件。……當他們一個接一個領到他們的一小片麵包時，他們在偉大的人主面前表現出虔誠的沉默，我們感到主就在面前，祂有力地照料著祂所擁有的，並且清潔著罪惡最深重的人的心。」

經過長達十年不懈的努力，柏格理和他的助手們在苗族人中間建立起了教會。在他最後的日子裡，據他估計，有一萬人基本上可以被看做是基督徒，其中四千八百名成年成員都經過訓練和洗禮，還被教育如何參加聖禮。在石門坎往北還有幾十萬苗人，正等待著福音的到來。可惜，年僅五十二歲的柏格理突然被一場傷寒奪去了生命，他長眠於這片他摯愛的土地上，他被譽為衛理公會系統五名從事使徒性工作的聖徒之一。

柏格理不僅拯救苗人的靈魂，還通過教育、醫療和社會組織，改變了「天荒未破，古徑雲封」的、以石門坎為中心的苗族地區的社會結構。他受苗族服飾中的紋飾（「繡在衣服上的史詩」）的啟發，為苗語

創建了一套被稱為「滇東北老苗文」（也稱「柏格理苗文」，英語世界稱之為「波拉德文字」）的書寫系統，改變了苗族兩千年來沒有文字的歷史。他創辦了該地區第一所苗民小學、中學，實踐男女同校和雙語教育，後來發展成擁有五所中學和九十六所小學的龐大的教育系統，三分之二苗民擺脫文盲狀態，甚至培養出博士和教授；他還建立了第一所苗族醫院及苗族地區第一所痲瘋病醫院。很多皈依基督教的苗族貴族、地主主動放棄奴隸制，將同樣信仰基督的苗族奴隸當做弟兄姊妹看待。

研究石門坎傳教史和社會史的學者張坦指出，儒家經過二千年都未能「教化」苗人，苗人與漢民族語不同聲、書不同文，習不同俗，心不同志；基督教則僅僅花了二十年時間就讓石門坎附近的整個民族「皈依」，將煉獄變成福地，石門坎的教育水準高於昭通等城市，被譽為西南的「小香港」。二十來年與二千年，形成何等讓人驚歎的對照！

張坦比較了儒家和基督教對苗族等少數族裔截然不同的態度：儒家的「教化」是以武力征服為後盾的同化政策，比如軍閥楊森強力推動對苗族的同化政策，興辦「苗人同化學校」，強迫苗人改穿漢服，強迫苗漢同婚。楊森致電蔣介石表功說，三年之內就能完成對苗族的同化教育，達成「救國保民之大職」。但實際上，這場不得人心的同化運動很快草草收場。反之，基督教的「皈依」卻以人的「救贖」為目標，苗人放棄祭祖而轉向敬主，由教會和學校為平台第一次形成了生機勃勃的公共生活，苗人的個人生活和社會狀況都發生巨大變化。柏格理不是居高臨下地教化苗人，而是平等對待苗人，從他們身上也看到上帝所造之人的尊榮，對他們的愛就油然而生。

柏格理雖然改變了以石門坎為中心的苗族聚居區，他與在中國宣教的同工們卻無法影響中國現代歷史的走向——他們跟數以萬計的西方宣教士一樣，鼓勵中國信徒們以基督教的方式去解決這個國家激烈的社會與政治問題，從而避免尋求不可逆轉的極權主義，但當共產主義的驚濤駭浪襲來時，石門坎不是世外桃源，不可能倖免於難。

中共建政之後，苗族被強行納入中華民族這個偽概念之中，成為被官方認定的五十六個民族之一。苗族的基督教社區被中共的蘇維埃模式所改造，苗族基督徒、牧師的傑出代表王志明在文革中因堅守信仰而被中共以反革命罪槍殺。[2]

石門坎的興衰宛如基督教在近代中國兩百年命運的縮影。若雲貴高原是一個獨立國家（夜郎國），或者苗人能如同歐洲的小國那樣建立自

己的國家，不受大一統的中華秩序的壓迫和控制，那麼，石門坎模式在西南地區的苗族及其他少數族裔中扎實而堅韌地推廣、發展，或許能迎來「野橄欖枝」接到「真葡萄樹」上、且開花結果的那一天。但是，大一統的中華秩序再加上共產極權主義，一路橫衝直撞，摧毀了一切不順從於它的良善的社群和結構，石門坎模式遂成絕響。

第三節　近代三次反基督教的高潮

日內瓦（以及若干瑞士地區）、尼德蘭、英國和美國的民情、文化傳統與清教徒觀念秩序一拍即合，磁鐵效應、酵母效應和馬太效應三者同時發生；但在中國，基督新教進入之後，這三大效應都是逆向發生，在敵基督的險象環生的大環境下，基督教在中國的傳播跌跌撞撞，一波三折。

從清末到民國，中國出現了三次反基督教的高潮。先是如同一枚硬幣兩面的太平天國運動和義和團運動：前者表面上看是受基督教影響的產物，但骨子裡是反基督教的薩滿教、皇帝教的中華傳統；後者不單單是農民的反西化運動，更是官紳階層在其文化和教育壟斷權受到基督教動搖之後的強力反彈，農民乃是士紳驅使的炮灰而已。這兩次反基督教運動的文化資源，是民間的薩滿教迷信及儒家綱常秩序和華夷之辨。

到了二十世紀二〇年代，以現代知識分子領袖和學生為主體的非基督教運動，則是受新興的共產黨勢力（及其後台老闆蘇聯和共產國際）的煽動和操控，以馬克思主義、共產主義、社會達爾文主義等「現代思想」為武器而展開，它對基督教的攻擊更全面而徹底。西方傳教士，即便不具備整全的清教徒的觀念秩序，但在西方國家的工業和軍事力量的支持下，尚可應對太平天國運動和義和團運動；但在觀念對決的層面，卻難以勝過非基督教運動中得到馬克思主義等根據現代性的意識形態武裝的新式知識分子。這三次反基督教的高潮，受害的不單單是基督教和基督徒，而且是所有民眾的宗教信仰自由和基本人權，中國近代化道路也由此高速駛入黑暗隧道。

◎太平天國：西洋番弟聽朕詔，同頂爺哥滅臭蟲

太平天國占領清帝國的半壁江山之後，在華傳教士群體一度非常興奮，認為這是第一個在亞洲誕生的基督教政權。曾在廣州收留並教導洪秀全、洪仁玕的美國傳教士羅孝全（Issachar Roberts）興致勃勃地到天京求見老朋友—當初，因洪秀全並未全面領悟聖經真理、未認罪悔改，羅孝全拒絕為之施洗，如今他想為天王補上洗禮嗎？

但此時的洪秀全已經自稱耶穌的弟弟、上帝的另一個兒子，沒有任何人有資格給他施洗了。當羅孝全進入堪比北京紫禁城般富麗堂皇的南京天王府，見到洪秀全時，當過他的助手、如今已是太平天國的宰相的洪仁玕突然當眾對他大吼：「羅孝全先生，拜天父！」白鬍子羅孝全猝不及防又很尷尬，本能地跪下來，向曾經受教於他的洪秀全跪拜。

近代赴華宣教士並非個個都是馬禮遜、林樂知、丁韙良這樣學識淵博、品行高潔之士，有很多配不上牧師之名的野心家和冒險家。羅孝全屬於後者，當年他向美南浸信會申請到清帝國傳教，卻因「講道能力從未達到中等水平」而被拒絕。他賣掉土地自費前往，後來因為虐待僕人遭投訴等事件被美南浸信會解除職務，從此獨立傳道，在廣州偶遇貧困潦倒的洪氏兄弟，彼此身上都有冒險家的激情，故而互相欣賞。這段關係使羅孝全被媒體形容為「愛國革命黨的首領太平王的宗教導師」。

起初，羅孝全竭盡全力為太平天國辯護，甚至冷血地表示：「從最崇高戰爭的角度來看，如果殺掉這國家一半的人，將使另一半的人得以認識何為正義，那其實不是比維持現狀來得好嗎？」然而，在天京生活十五個月之後，他發現洪秀全及其官兵根本不是基督徒，他不辭而別，回到上海之後在《北華捷報》上刊文指出：「如今，我反對他們的程度並不亞於當初我支持他們的程度。他的宗教自由和眾多的教堂成了鬧劇—不但對傳播基督教毫無用處，而且比無用更壞。他僅僅是為了傳播自己的政治宗教。」

太平天國建立政權之後，其內政外交與基督教價值南轅北轍。以外交而論，洪秀全曾致信英國遠征軍統帥第八代額爾金伯爵詹姆斯．布魯斯（James Bruce）說：「爺哥帶朕坐天國，掃滅邪神賜光榮，西洋番弟聽朕詔，同頂爺哥滅臭蟲。」儼然是命令對方為其驅使。一八五三年四月，英國駐華公使兼香港總督文翰（George Bonham）訪問天京。表面上，太平天國將外國使節稱為「洋兄弟」，許可他們在其占領區自由通行和經商。但從根本上，太平天國把歐洲人看作是受耶和華之命的「天下萬國真主」的天王洪秀全的「臣民」，實際上仍繼承了「中國是

世界的中心」的中華思想和傳統的朝貢體制框架，他們並不理解主權國家以對等地位簽署條約的近代歐洲的外交概念。

很快，西方人看出了真相。英國外交官麥華佗（W. H. Medhurst）訪問南京之後批評說：「太平天國在傲慢驕橫、自命不凡方面，比高傲自負的清朝官吏有過之而無不及。」夏福禮領事（Frederick E. B. Harvey）尖銳地指出：「毋庸置疑（且我堅持這項看法已十年不變），太平叛亂是史上最虛妄的政治群眾運動，太平教義是歷來最龐大、最褻瀆上帝的強加教義或道德規範。」他視之為「大規模的陸上海盜行徑——所有人都感到憎惡的海盜行徑」，並建議英國作為「與這個龐大帝國通商的基督教暨文明國家」，應當「以能力所及的所有辦法將之從地表掃除」。列強放棄了與這個棘手的新興勢力打交道，轉而繼續與清廷來往。西洋雇傭軍更多地站在清軍一邊，而非太平軍一邊。

對於太平天國來說，政治的敗壞源於宗教上的謬誤——拜上帝教是一種敵基督的邪教。洪秀全自行篡改聖經並號稱「約書的成全者」，讓到訪天京的西方傳教士驚詫不已。他更以御用朱砂墨潦草寫就的詔書張貼在城牆上，有一則寫道：「逆吾者亡，順吾者生。人皆無逃於吾三人，天父與二子（天王本人和天兄耶穌）。」另一則寫道：「第一，我在天堂邊緣打；第二，我在地獄打；第三，我為人類生存而打；第四，我為消滅魔鬼而打。」這儼然是精神病患者的胡言亂語。

就宗教禮儀而論，即便對太平天國較為肯定的美國學者湯瑪斯．賴利（Thomas H. Reilly）也承認，太平天國沒有聖餐禮，其敬拜儀式力求「符合中國人的審美」——他們在一張桌子上，擺上兩盞油燈，當然還會擺著一瓶花；還有三杯茶、三碟獻祭用的肉以及三碗米飯。這幾乎就是中國人祭祖儀式的翻版。

拜上帝教的核心教義是被人化的神（上帝）和被神化的人（洪秀全），基督教的獨一真神信仰與儒家的綱常倫理觀念相糅合，再加上民間宗教裡人神交通的巫術，使上帝教成為一種缺乏內在平衡機制和生命力的意識形態。洪秀全自稱上帝親生子、耶穌的弟弟，借神權烘托君權，將自己變成絕對權力和絕對真理的化身，這成為洪秀全和楊秀清等內訌的根源——楊秀清假托上帝附體，而獨享責罰洪秀全的權力。兩人當然要鬧翻。

洪秀全一邊說天下男女都是弟兄姊妹，許諾建立「無處不均勻，無人不飽暖的」人間天堂，一邊卻是等級森嚴、繁文縟節——將整個社會打

造成軍營，打破家庭紐帶，夫妻不能在一起生活，他卻占有數千嬪妃，其奢華腐化讓北京的滿人皇帝望塵莫及。

洪仁玕在《資政新篇》中論及學習西方的雄心壯志，但全是紙上談兵，被洪秀全束之高閣。洪仁玕後期才加入太平天國，且毫無戰功，李秀成、陳玉成等悍將都不把他放在眼中，連同他相對純正的基督信仰亦無人問津。

由於來訪的西方傳教士紛紛表示不能認同太平天國的教義，洪仁玕為維護洪秀全的權威，放棄了傳教士們對他寄予的厚望──成為中國的馬丁．路德、幫助太平天國回到正統基督教信仰。他很快放棄了對基本教義的堅守，不僅違背洗禮時的宣誓而納妾，進而與西方傳教士群體斷絕關係：「傳教士們不應到這裡來，因為彼此教義相異，而天王除了自己的教義外，不允許有別的教義存在。」

太平天國運動源於流落邊地、遭受歧視的客家人為尋求出路的嘗試──這些底層移民嘗試建設理想的烏托邦，藉此復興疲敝的中國社會。拜上帝會的理念中蘊含了中國固有的復古主義，即恢復正統的王朝；以及漢族中心主義──推翻滿人的暴政。然而，漢人曾國藩以捍衛正統儒學為號召，比太平天國的民族革命更有吸引力。太平天國的失敗是必然的，隨著其失敗，其偽宗教的意識形態迅速灰飛煙滅。此後，那些推崇洪秀全與太平天國的革命者，無不是與之相似的野心家──如孫文和毛澤東。

◎義和團：反教的不是愚民，而是士紳

太平天國覆亡之後三十年，伺機而起的是義和團。如果說太平天國是打著基督教旗號的反基督教的農民革命，那麼義和團則是以「扶清滅洋」為號召的反基督教和反西方的農民運動。它們的表現形式南轅北轍，但它們在本質上都是農民文化中封閉蒙昧、野蠻暴虐的幽暗部分的大爆發──再過二十年之後興起的共產主義運動，則是此兩者的升級版，是最可怕的痙攣，不幸的是，它成功了。

法國海軍軍官、作家皮耶爾．洛蒂（Pierre Loti）是八國聯軍之一員，他描述了兩個被俘的義和團「女神」的故事：在戰局瓦解的這一日，聯軍從一艘中國木船中將這兩名面容相若的少女包圍，她們與隨在身邊的母親一起投河自盡。士兵們將她們從河的中流打撈起來，母親死去了，兩個少女活了過來，做了階下囚。

洛蒂前去探視時發現，她們為母親披麻戴孝，因找不到白布，只好穿著黑衣，但散亂在地上的卻有鮮美的綾羅、繡著金紋的法袍。聯軍不曾虐待這兩個姊妹，把她們禁閉在此只是要防止她們自殺。

洛蒂探視了兩名無知少女之後感歎說：「這個殘忍而又值得驚異的義和團宗教運動，真是全中國患的一次最大的歇斯底里症。」

此時看上去楚楚可憐的兩名少女，在參與義和團對西方傳教士及中國教民的屠殺時卻毫無憐憫之心。義和團肆虐的北京、天津等地陷入可怕的無政府主義狀態，史料記載：「城中日焚劫，火光連日夜……夙所不快者，即指為教民，全家皆盡，死者十數萬人。其殺人則刀矛並下，肌體分裂，嬰兒生未滿月者，亦殺之，殘酷無復人理」，「京師盛時，居人殆四百萬。自拳匪暴軍之亂，劫盜乘之，擄掠一空，無得免者。坊市蕭條，狐狸晝出，向之摩肩擊轂者，如行墟墓間矣」，「義和團之殺教民毛子也，備諸酷虐，剉舂，燒磨，活埋，炮烹，支解，腰殺，殆難盡述。……保定屬有張登者，多教民，團匪得其婦女，則挖坑倒置，填土露其下體，以為笑樂。」

過去，人們對義和團的認識，局限在它是無知愚民的「拳亂」。表面上看確實如此，義和團運動中充滿薩滿教的降神附體儀式──「忽然如發馬腳之狀，面紅直視，口噴白沫，叫呼嘻嘻，飛拳踢足」。洪秀全和楊秀清是天父天兄附體，義和團首領們附體的則是白話小說和戲曲中的人物。《封神演義》是一個重要的來源，因為它把周朝的英雄人物同保護三教（儒釋道）、反對異端的傳說結合起來。武藝高強的關公、張飛、趙雲也時常出現，一旦這些英雄人物附體，即可刀槍不入。

但這絕非義和團的全貌。愚民只是前台玩偶，在後台操縱玩偶的是官紳階層。中國任何一場民眾運動背後都有上層政治鬥爭的影子──與其說是義和團的師父們成功欺騙了慈禧太后和端王等人，不如說是慈禧太后和端王等人利用義和團打擊阻止他們罷黜光緒帝的、支持維新變法的外國勢力。八國領軍統帥瓦德西的觀察是準確的：「所有上流階級，對於世界形勢毫無所知，只是驕傲自大，盲目反對白人。至於官吏人員，則為腐敗之氣所充塞，毫無精神可言。其在皇室方面，則又似乎不能出現振作有為之人物。」

過去人們一直為義和團缺乏全國的統一領導、處於各自為戰狀態而感到奇怪。其實，原因很簡單：他們是來「扶清滅洋」的，不需要如同太平天國那樣建立一套獨立的權力結構，義和團自始至終是一場忠君運

動。

上層和下層都不是義和團的原動力──義和團最大的動力來自於中層士紳。歷史學者周錫瑞的研究表明，神拳的首領很多是鄉村的士紳階層，是村裡的頭面人物，一般都擁有七八十畝土地，有功名──不是文生就是武生，或是里長等村中掌權的人物。當時的記錄表明，「京中士大夫百人中殆有七八十人皆極口稱許義和團」。很多士紳沒有直接出面擔任義和團首腦，但在十九世紀後半期的若干教案一直到義和團興起的過程中，他們都是「揭帖」的最積極作者。

所謂「揭帖」，以近代政治運動的話語來說就是「傳單」。身為文盲的農民沒有能力撰寫此類「揭帖」，它們都是士紳們的傑作。比如，在湖南及長江中下游省分流傳甚廣的《鬼叫該死》的小冊子，作者是既有科舉功名又有軍功身分的湖南鄉紳領袖周漢。周氏早年隨左宗棠鎮壓捻軍和回民起義，多年來專門為平民大眾寫作打油詩式的反教宣傳品。此類揭帖編造謠言、醜化和誹謗傳教士：「汝醫者實欲盜我人體之寶，詐稱醫生，實欲刺人心肝，盜人腦髓，取人眼目，破人膳子。」揭帖將自然災害一股腦地推到傳教士身上，並為運動者提供旨在使眾神息怒和宇宙恢復平衡的明確的行動計畫，在一份求雨的文告中如是說：「茲因天主耶穌教，欺神滅聖，忘卻人倫，怒惱天地，收住雨水，降下八百萬神兵，掃平洋人，才有下雨之期。」在現代傳媒出現之前，揭帖是最有影響力的宣傳工具。費正清分析近代教案的行為模式包括一個完整的過程：士紳鼓動，製造謠言，傳播揭帖；群眾由懷疑到相信再到迷狂；最後催生有組織的群眾暴動。可以說，哪裡有揭帖，哪裡就有教案。

那麼，士紳階層為何反教？維持儒家的主流意識形態地位，堅守華夷之辨、人禽之別是台面上的原因，更為內在的原因是捍衛自身的特權地位。歷史學家呂實強認為，傳統的士大夫，不僅於得志之時，可以為達官顯宦，名聲顯赫；即退居鄉里，也依然為民所仰望，有社會領袖的地位。外國教士憑藉條約，享有治外法權，不僅不受中國官吏的管束，漠視地方紳士的勢力，甚至與之分庭抗禮，自成一社會領導系統。中國教士和教民依仗外國教士，而自異於平民，儼然在中國社會中，形成一新的階級，這當然與官紳們的尊嚴和利益發生衝突。尤其是對官場的許多積弊，與紳士們若干非法行為，更直接發生嚴重的影響。

反過來，因為清末吏治敗壞，皈依基督教成為鄉村底層民眾群體性生存策略之一。教民和望道者在面臨誣告、抵制衙門差役的勒索、反抗

過分的土地剝削、時而還抵禦土匪的掠奪時，傳教士代表他們贏得這些爭端，並在這一系列行動展示權威。傳教士成為有效能的地方保護者，影響了既有的掠奪模式和寄生活動。從諸多方面來看，教民通常比老百姓要更少地遭受壓迫，於是在一些地方出現新興的「特權階層」。

殺父之仇易忘；奪財（奪權）之恨難消。於是，地位動搖的士紳或親自參與、或幕後操縱，煽起民眾的反教和反洋情緒。由於士紳們只能點火，待火勢蔓延過度時卻不能控制，就造成兩個可怕後果：一是清帝國身不由己地與西方列強開戰，戰則必敗，之後國家大量賠款，賠款又攤派到百姓身上，致使百姓生活困苦，民不聊生；二是清帝國戰敗後，洋人和洋教地位更高，而政府的腐敗和鄉紳的無能讓民眾極端死亡，這種狀況驅使大量社會底層民眾入教尋求保護，教民良莠不齊，傳教事業表面興旺而內裡危機重重。

日本在明治維新前也有過一段激烈反對基督教和西方文化的階段，但很快就偃旗息鼓；中國經歷了義和團運動的慘禍之後，並未從根本上解決排外尤其是敵視基督教的問題。日本學者佐藤公彥指出：

> 中國與基督教的歷史相遇是不幸的。同時這也顯示出中國社會與基督教進而與西歐式「近代」的相互關係是多麼困難的文明史問題，經由義和團運動所暴露出的這一本質性問題仍懸而未決，而中國人對基督教的不信任感經過民國初期的非基督教運動仍延續至今。

從某種程度上來說，義和團運動是仍未翻過去的一頁歷史。美國海軍戰略家阿爾弗雷德．馬漢（A. T. Mahan）如此評論義和團運動說：「北京的暴行和傳教士在中國的悲慘遭遇只不過是眾所周知的潛在可能性的一次驚人展現而已；因為一直以來，無論是作為國家還是個人，東方從未發生過變化。除非受到恐懼的束縛，否則今年發生的事情極有可能現在出現，也同樣可能出現在一千年以前，因為東方從不進步。」確實，義和團運動完全可能在今天的中國重演，中國人的精神結構跟義和團時代相比並未有本質的變化。正如學者資中筠所說，一百年過去了，上面還是慈禧太后，下面還是義和團。

◎非基督教運動：基督教與現代左翼觀念的首次對決

太平天國運動的主體力量是兩廣的客家人及南方的貧苦農民，義和團運動的主體力量是北方的農民以及幕後操縱的鄉紳階層。當這兩場運動先後落幕之後，基督信仰及其觀念秩序在中國的傳播迎來風平浪靜的二十年，其間清帝國的傾覆和民國的建立對此一趨勢影響不大，民國初期是基督教傳播的黃金時代。

當作為現代左翼觀念之一種的馬列主義、共產主義進入中國之後，它立即與基督教處於激烈競爭乃至敵對的狀態。這一次基督教面對的衝擊比前兩次更嚴峻：反對基督教的是新式知識分子和學生群體，他們站在思想文化的中心位置，又擁有極具殺傷力的思想武器。非基督教運動未像前兩者那樣造成社會動盪、戰爭和大量人員傷亡，因此被史家所忽視，但在思想觀念層面，它的意義不容低估。這是中共奪取權力之前所策動的第一次思想文化運動，為此後的延安整風、反右運動、文革、反對資產階級自由化等政治和文化運動之預演。

一九二二年，世界基督教學生同盟在清華大學召開第十一次會議。學生組織「非基督教學生同盟」發表反對宣言：「近數十年來，基督教等一天一天的向中國注射傳染。他們最可痛恨的毒計，就是傾全力煽惑學生。」宣言全盤否定宗教存在的價值：「好笑的宗教，與科學真理既不相容；可惡的宗教，與人道主義，完全違背。」宣言認為，現代的基督教是殘酷、壓迫及悲慘之資本主義社會的「助紂為虐」的惡魔，「是我們的仇敵，非與彼決一死戰不可」。這種被毒化、渲染仇恨的語言方式，以後還會在中共的文宣中不斷出現。

三月二十一日，北京成立「非宗教大同盟」並發表宣言，新式知識分子的代表人物如陳獨秀、蔡元培、李大釗、吳虞等赫然名列其上。該宣言比「非基督教學生同盟」的宣言老到沉穩，卻斬釘截鐵地表達了反對一切宗教的宗旨：「有宗教可無人類，有人類應無宗教，宗教與人類不能兩立」、「我們深惡痛絕宗教之流毒於人類社會十百千倍於洪水猛獸」。長達五年的非基督教運動由此揭開序幕。

與清末以來的歷次反基督教運動不同，充當反基督教主力不再是已被時代淘汰的儒家士紳，這一次的運動由蘇聯、共產國際幕後策畫，國民黨、共產黨等現代政團帶頭宣傳組織，新式知識分子和學生衝鋒陷陣，思想武器為看上去比基督教更具現代性的科學主義、民族主義、馬克思主義。

一九二二年五月，中國社會主義青年團召開第一次全國代表大會，

通過決議支持反基督教和反宗教組織的運動。北京大學中共負責人羅章龍回憶說：「參加非宗教同盟者的北京大學教師蔡元培、陳獨秀、李守常（李大釗）為公開對外代表人物，實際主持與組織者為中共北大支部諸同志。」

「非基督教學生同盟」的宣言以及其他批判基督教的文章，大量使用馬克思主義的措辭，教會人士劉廷芳在反駁文章中指出，「（非基督教學生同盟宣言）之論調，是像初學布爾什維克的口吻」。一九二七年四月六日，張作霖查抄蘇聯駐華大使館時所獲蘇聯密件《關於中國共產主義青年運動的報告》中記載，一九二二年的非基督教運動，「是由共產主義青年團組織並領導進行的」，所需經費由共產國際提供。

反教文章中水準較高的，多出於「五四」運動中成名的新式知識分子之手。首先，他們以科學主義為名反對基督教。他們以科學為一切真理，科學能保證社會演進於完美境地，如陳獨秀宣稱「一切宗教都是一種騙人的偶像」，如吳稚暉發表《強弩之末的基督教》演講並咬牙切齒地說「果有上帝，吾必露體而罵之曰，『惡徒』！」，也如胡適所說：「右手拿粉筆和教科書，左手拿馬太福音，是我們所反對的。」

其次，他們以民族主義和反帝國主義的立場反對基督教。如蔣夢麟所說：「基督教與以兵艦做靠山的商業行為結了夥……中國人也實在無法不把基督教和武力脅迫相提並論。如來佛是騎著白象來到中國的，耶穌基督卻是騎在槍炮上飛過來的。」汪精衛發表《力斥耶教三大謬》、《宗教毒民論》。曾擔任武漢國民政府主席的徐謙說：「反基督教的基本信念，就是反帝國主義。」

非基督教運動的第一階段是「紙上談兵」，即新式知識分子之間的辯論和新式知識分子與教會人士之間的辯論。反對非基督教運動的新式知識分子是極少數，如梁啟超、周作人、錢玄同等人，其代表作是周作人等北大五教授發表的「保護宗教信仰自由」的宣言。錢玄同看到了非基督教運動與義和團運動之間草蛇灰線的聯繫，堅守自己的立場：「我寧可蒙『衛耶教』之名，卻不願蒙『改良拳匪』之名。」周作人維護約法上的信教自由，更進一步維護個人的思想自由，在與陳獨秀論戰的文章中指出：「思想自由的壓迫不必一定要用政府的力，人民用了多數的力來干涉少數的異己者也即是壓迫。」他對群眾運動深懷警惕：「我是不相信群眾的，群眾就只是暴君與順民的平均罷了。」周作人是新式知識分子中罕見的、保守的自由主義者，對異己思想的寬容及保護少數是

保守的自由主義的核心。

然而，周作人等人無法阻止中國思想文化及現實政治急劇左傾。一九二四年至一九二七年，非基督教運動進入第二階段，其特徵為徹底的政治化，有明確的目標、高度的組織，及國民黨和共產黨有計畫的經營培育。非基督教運動配合國民黨黨軍北伐，成為北伐宣傳戰略之一部分，收回教育權和反對帝國主義成為激動人心的口號與訴求。國民黨號稱「秉愛國之熱忱、具科學的精神、以積極的手段，反對基督教及其所辦一切事業」，並定十二月二十二至二十七日聖誕節前後為「非基督教周」。學者葉仁昌分析指出，國民黨和共產黨都認定反基督教與回收教育權運動是拉攏或吸收學生與知識分子的途徑。也由於運動是群眾性的，而有助於結合社會各界，致力於達成國家統一與主權建立。所以，非基督教運動展現的是一種功利原則的國家主義特質。

非基督教運動的頂峰為北伐期間的南京事件，亦稱「寧變」。一九二七年三月二十四日，國民黨軍隊攻入南京，其官兵劫掠英、美、日領事署及外人商店住家，南京城內和下關的外國領事館、教堂、學校、商社、醫院、外僑住宅均遭到侵犯和洗劫。金陵大學副校長、美國學者和宣教士文懷恩（John. Elias. Williams）等人遇害。在襲擊中，英國和日本領事館成為首要目標，英國駐南京領事翟比南被槍擊傷，日本武官根本博被人以刺刀刺傷，正在生病臥床的日本領事森岡正平也遭槍擊。日本駐上海總領事矢田七太郎發出電報稱：「此次南京搶劫事件為第二軍、第六軍、第四十軍（魯滌平、程潛、賀耀組）中的黨代表、基層的共產黨派遣軍官及南京地區中國共產黨黨員合謀設計的組織行為。襲擊時有當地的共產黨黨員專為嚮導，執行對象與場所都有事先規畫。前者只限外國人；後者則選定領事館、教會、學校等洋人集中處。」

此次事件使得七千五百名外國宣教士撤離中國，是義和團之後基督教在中國遭受的最大打擊。美國駐華大使羅赫德（F. P. Lockhart）在一份報告中指出，國民黨無疑是受共產黨的影響，占領教會的田產，一方面利用這些田產供軍事部署之需，同時更可以把宣教士永遠驅離中國。

從太平天國運動、義和團運到再到非基督教運動，都是觀念秩序之鬥爭，其領袖人物旨在樹立一種觀念秩序、驅逐另一種觀念秩序。教會的應對卻軟弱無力，在非基督教運動中，教會沒有形成能與反對意見抗衡的、強有力的、整全性的論述。十九世紀末以來進入中國的西方宣教士的信仰已喪失了清教徒精神和喀爾文神學之精髓，他們自己無法應對

西方內部形形色色的非基督教的現代觀念，也無法教導中國信徒做出回應。中國教會中未能孕育出具備強大論述能力和社會影響力的基督徒公共知識分子以及基督教媒體，在教會內部刊物上發表的被動回應的文章，對社會幾乎沒有影響。

美國學者柯文（Paul Cohen）指出，在中國的西方宣教士以及由他們影響的華人基督徒，大致分為兩派—即基要派與社會福音派（自由派），前者的代表人物為戴德生（James Hudson Taylor），後者的代表人物為李提摩太（Timothy Richard）、丁韙良、林樂知等。他們的分歧，體現在中國基督徒身上，就是王明道、倪柝聲、宋尚節與晏陽初、梅貽琦、吳貽芳的分歧。

基要派信徒採取「孔子或耶穌」的信仰和宣教方式，堅持信仰的純正與個人生活的敬虔，至於中華傳統文化、政治經濟議題，則不在其關心的範疇之內，所謂只傳福音、不及俗事，信仰生活與社會政治及民族國家是毫無關係的兩個世界。他們最多就是對社會福音派提出批評，認為這些自由派其實是不信派。長此以往，他們自我封閉、自我邊緣化，影響力無法溢出教會，也無法回應時代激流中的熱點議題。

而社會福音派則採取「孔子加耶穌」的信仰和宣教方式，認為儒家文化樹大根深，必須採取孔子與基督融合的方式，注重福音預工，關心社會和時代議題。他們卻因為其信仰本身受到進步主義、社會主義等現代思潮的腐蝕，已偏離聖經真理，其參與的社會文化事業最成牆上蘆葦、隨風而逝。

總而言之，因為未能繼承宗教改革時代深邃的神學和政治哲學，以及清教徒的個人—家庭—教會—社會—國家的「生命共同體」觀念，基要派和社會福音派都無法應對社會和時代的挑戰，無法形成根基於聖經真理的、完整而全面的「管理萬物」和「天父世界」的觀念秩序，無法應對來勢洶洶的無神論、唯物主義、科學主義、民族主義、共產主義、極權主義等新興意識形態的挑戰。

第四節　民國毀於孫文、蔣介石和馮玉祥三個假基督徒之手

一九一一年，辛亥革命推翻滿清帝國，中華民國成為亞洲第一個共和國。但是，那個時代最具遠見卓識的知識分子，並未深入思考民主、

共和、憲政等政治模式跟基督教文明之間的關係。他們從美國等先進國家抄來像模像樣的憲法及各種法律制度，但中國並不具備美國那樣的民情秩序。所以民國徒有虛名，一步步走向崩壞。

基督教未能挽救中國被左翼暴力革命吞噬。基督教在近代中國的失敗，最直接的體現是中國基督徒的失敗，尤其是掌握權柄的基督徒，其政治活動與基督信仰脫節乃至對立，所作所為不是榮神益人，乃是辱神害人。

判斷某人基督信仰的真偽，最終和最高的裁決權在上帝手中。但從一棵樹結出什麼果子，就可判斷這是一顆什麼樹，好樹結出好果子，壞樹結出壞果子；同樣，評估一個人的信仰狀態，可「聽其言觀其行」。

二十世紀上半葉，三名個人生命和觀念秩序未能更新的「偽基督徒」、「假基督徒」，將中國拖入更大的黑暗之中。孫文、蔣介石和馮玉祥聯手毀掉了中華民國，也毀掉了中國成為「亞洲的美國」的歷史契機。他們的失敗，既是個人信仰的失敗，也是基督教在近代中國的失敗，他們的個案亦表明中國的民情和國民性跟基督教的觀念秩序格格不入。

◎孫文：不是民國國父，而是民國終結者

孫文成為中華民國臨時大總統時，《民立報》的賀電推崇其為中國當代華盛頓：「我公雄略蓋世，為華盛頓替人，祖國明燈，非公莫屬。」事實證明，將未完成的獨裁者孫文比作華盛頓，如同將毛澤東形容為「中國的甘地」一樣荒誕不經。孫文死掉的時候，對孫文的斑斑劣跡了如指掌的辛亥革命元老章太炎反對編造孫文神話，在輓聯如此概括孫文之一生：「舉國盡蘇聯，赤化不如陳獨秀；滿朝皆義子，碧雲應繼魏忠賢。」

孫文去世後，國民黨官方意識形態打造者之一陳果夫曾試圖將其列入民間崇拜的神祇，並在端午節進行祭祀──對一個逝去的基督徒來說，這是極為怪異的「身後榮譽」。又有國民黨人提議仿效美國將首都定名為華盛頓，將南京改名為中山城──這個提議未被採納（因為當時南京尚在孫傳芳控制下，國民黨人退而求其次，將其治下的孫文的故鄉廣東香山易名為中山）。一九二七年，黨軍北伐獲勝，南京政府剛成立，即耗費巨資興建中山陵。中山陵之規模超越歷代皇帝陵墓且至今仍在中國充

當鮮活的「現代政治符號」。[3]

如果拿一個人與孫文相提並論，顯然不是華盛頓，如引用孫文本人的說法，他是「洪秀全第二」。從「假基督徒」這個意義上說，孫文跟洪秀全是一對難兄難弟。

孫文編造其出身於基督教家庭的謊言，一九一一年十一月接受倫敦《濱海雜誌》記者訪問時說，他的「父親皈依基督教並任職於倫敦布道會」。學者莉奧．莎曼（Lyon Sharman）多方考證並向倫敦布道會查詢，發現孫文的父親不曾任職於倫敦布道會，她稱此事為「基督徒父親的神話」。孫文十二歲到夏威夷，入讀聖公會辦的教會學校，那是他最早接觸基督教的時刻。後來，孫文到香港唸教會學校，在此期間受洗，「革命性地接受了人生的一種新秩序」。

對孫文有所影響的牧師王煜初及基督徒何啟都是社會福音派，是「基督徒的改革者」，他們相信進化論和暴力革命學說。王煜初牧師的兒子、法學家的王寵惠指出，耶穌捨己救人，革命捨己救國，犧牲精神原屬一致。

在此期間，孫文對傳教頗為積極，並幫忙出售聖經，甚至一度考慮唸神學、做傳道人。美國學者威廉．H．布蘭察德（William H. Blanchard）指出：「他之所以這樣起勁，是因為他不僅將基督教看成是一種新的宗教，而且把它看做是一種政治解放的形式。」

孫文信奉的是進化論和革命論版本的基督教，既不符合聖經真理，也毫無清教徒觀念秩序。這種「失之毫釐、謬以千里」的信仰，淪為自我偶像崇拜也不奇怪。國民黨宣傳家張振說出了孫文的心聲：「我們站在黨的立場上面講，可以說宗教一方面的好處，我們黨都包括了。我們做黨員的，畢生致力於黨的建設還來不及，哪裡有功夫去管教不教的問題呢？……我們黨的唯一領導者中山先生的精神，更來得偉大精深，為摩西耶穌所不能比擬！中山先生的自由平等博愛的學說，更非粗淺的教義所能望及！我們只有把全部的聰明才智獻給黨，不管什麼教不教，而在黨之下更不應該使教有具體的組織。」對於國民黨而言，孫文崇拜比基督教的上帝崇拜「進化」百倍。

台灣太陽花學運期間，占領立法院的學生們沒有將孫文的巨幅畫像摘下；蔡英文在兩屆總統就職典禮上，都對孫文像宣誓，這是學生和民進黨政治人物缺乏深刻歷史感的表現。孫文跟台灣毫無關係（他曾以美國公民身分到作為日本帝國治下的台灣遊玩和嫖妓），卻享有國父之尊

榮，這是世界上最大的笑話。孫文不是中華民國的國父，而是中華民國的魔鬼終結者。在民國史上，孫文犯有不可赦免的十宗罪：

第一宗罪，孫文個人生活敗壞，對幾任妻子始亂終棄，重婚兼「蘿莉控」。他還偽造美國出生證明，騙取美國公民身分──這些資料可在美國國家檔案局查到。孫文以出生在夏威夷為理由取得美國國籍，時間在一九〇四年三月十四日。孫文在申請美國公民的申請表中填寫他是一八七〇年十一月二十四日出生於夏威夷歐胡島。這是欺騙美國政府，因為孫文的真正出生地是廣東香山縣翠亨村。孫文靠洪門幫他請律師提供假證明，打贏了與美國移民局的官司，從此持美國護照遊走列國。然而，一個美國公民怎麼能當中華民國的國父呢？

第二宗罪，孫文熱衷於暴力革命，自己卻躲在後方，讓革命同志在前線送死。一九〇九年九月，光復會領袖陶成章發布《南洋革命黨人宣布孫文罪狀傳單》指出：「竊念我同盟會初成立之際，彼（孫文）固無一分功庸，而我同志貿貿焉直推舉之以為總理，不過聽其大言。」一九一三年七月，英國《泰晤士報》駐華記者莫理循專訪黎元洪，談及孫中山時，黎說：「孫逸仙……在推翻清王朝的革命中根本沒做什麼實際的工作。他返回中國時，革命已經結束。除了一些道聽塗說的模糊印象外，我幾乎沒有聽說過他這個人。……我認為他是個空想家。」

第三宗罪，孫文以革命為幌子，在海外發行不能兌現的愛國債券，欺騙貧苦僑民投資其革命事業，宛如金光黨。其成立的第一個革命組織興中會，宛如老鼠會，要求入會者每人限繳五元會費，再入股十元，承諾日後可獲利百元。同時，又以割讓滿洲等地為由，從日本政府及三井財團騙取大筆款項，這些巨款供其個人揮霍一空。此後，「護國運動」中，孫文暗中與日本軍部田中義一等祕密往來，透過日商久原房之助，先後收受日本軍部接濟一百四十萬日圓。有奶便是娘，任何個人、任何國家的錢，孫文都敢拿來用。

第四宗罪，孫文獨斷專行、不容異己，對政敵乃至戰友屢屢實行肉體消滅的暗殺計畫，從同盟會到國民黨，暗殺手段一以貫之。一九一二年一月十四日深夜，陳其美秉承孫文意旨，派出二十四歲的殺手蔣介石潛入上海廣慈醫院，對辛亥革命元老陶成章連開數槍，將其射殺於病房。一九一五年十二月十五日，上海報人黃遠庸在舊金山上海樓遭國民黨人劉北海、劉棠刺殺。一九一八年九月一日，辛亥革命元老、立憲派活動家、民國前國會議長湯化龍在加拿大維多利亞被國民黨人王昌刺

殺。

第五宗罪，孫文策畫了對宋教仁的暗殺，拒絕政府的司法調查，以此為藉口發動「二次革命」，企圖顛覆合法的中華民國。此前，宋教仁已與孫文決裂，公開批評孫文：「蓋孫文素日不能開誠布公，虛懷坦誠以待人，做事近乎專橫跋扈，有令人難堪處故也。」「像孫逸仙那樣的野心家做領導人，中國革命要達目的，無論如何也是不可能的。」「孫逸仙已是落後於時代的人物，不足以指導革命運動。」

孫文不能容忍宋教仁將本來是黑幫會黨的國民黨改造成議會式的現代政黨，那樣他就無用武之地，所以孫文策畫除掉宋教仁，宋案也讓「二次革命」師出有名。

第六宗罪，「二次革命」失敗後，孫文在海外成立中華革命黨，要求每個成員按指印、立誓盟，向其本人宣誓效忠，儼然是黑幫頭目，哪裡是基督徒之作為？黃興等不堪受辱，拂袖而去。一九一五年，孫文之摯友宮崎寅藏調解孫、黃矛盾無果，遂致函在上海的宮崎民藏（宮崎寅藏之兄），對其直言：「孫氏曰，『支那人全都不行，唯吾獨豪。吾乃支那之救世主也，凡服從吾命者來矣！』對此，就連一直追隨孫文始終奮戰、最終逃亡的李烈鈞也產生了反感。」「黃氏曰，『孫文瘋子也！還自鳴得意地謂其神降人界，此乃最善！』」孫文之獨裁者本性在此暴露無遺。

第七宗罪，孫文在廣州建立軍政權，橫徵暴斂，民不聊生，引發商團反抗。孫文動用軍隊鎮壓，對無辜平民放火乃至開槍掃射，製造了慘絕人寰的西關慘案。在大元帥府任職的鄧警亞、唐璞園回憶，孫軍「為速戰速決，完成任務，不得已用火油燃燒柵閘，又以小鋼炮掃射高樓大廈」。香港《華字日報》報導說：「廣州西關的兵火慘劫，所殺害的人命千百條，所喪失的財產五千餘萬，所焚毀的家屋商店二千餘間。」廣東各界組織「各界救粵聯合會」，在香港通電指控孫「禍國禍粵」十一大罪狀：搖動國體，妄行共產主義，縱兵殃民，摧殘民治，破壞金融，抽剝民產，大開煙賭，摧殘教育，蹂躪實業，破壞司法，鏟滅商民團。廣東人對孫文痛恨到了極點。

第八宗罪，孫文熱衷於武力統一，屢屢發動北伐，為一己私慾，不惜生靈塗炭。主政廣東的陳炯明致力於地方建設，傾向聯省自治。陳炯明在其著作《中國統一芻議》中，對孫文《三民主義》提出異議：「三民主義及其發表之政綱，類皆東抄西襲，絕少獨立之思想，一貫之理

論，而於國情亦未適合。」因政見不合，孫文先是派人暗殺陳炯明的得力部將鄧鏗，又企圖暗殺陳炯明。陳炯明致吳稚暉的信中曾說：「南寧勞軍之日，欲演烹狗之劇，事後聞之，毛骨俱悚。」於是，孫陳決裂，國民黨從此將陳炯明汙衊為「叛逆」。陳炯明被趕下台後，聯省自治之路半途而廢。

第九宗罪，孫文以捍衛民初約法為名發動「護法運動」，在南方建立割據政權，並聯合西南實力派軍閥。最初他曾承諾，一旦北方恢復約法、徐世昌下台，他也將辭去「非常大總統」之職。但北方滿足了這些要求、徐世昌隱退之後，孫文卻自食其言，繼續過總統癮。一九一九年，孫文堅決反對南北和談；到了一九二四年，他卻執意北上，與他最痛恨的北方軍閥段祺瑞和張作霖和談。孫文朝三暮四、翻雲覆雨，就連共產黨人蔡和森都看不過去，發表評論說：「中山先生現在若上午入北京，我可斷定他在革命上的信用下午便要破產。」

第十宗罪，也是最大的罪，就是聯俄容共。由於在西方民主國家信用破產[4]，孫文不惜充當蘇聯的傀儡，以成就其帝王夢。中華民國的厄運降臨了，它的覆滅只是時間問題。一九二七年五月五日，梁啟超在給女兒信中說：「孫文東和這個軍閥勾結，西和那個軍閥勾結……依然是不能發展。適值俄人在波蘭、土耳其連次失敗，決定『西守東進』方針，傾全力以謀中國，看著這垂死的國民黨，大可利用，於是拿八十萬塊錢和一大票軍火做釣餌，那不擇手段的孫文，日暮途窮，倒行逆施，竟甘心引狼入室。孫文晚年已整個做了蘇聯傀儡，沒有絲毫自由。」諾貝爾和平獎得主劉曉波稱，孫的政治遺產是暴力革命和列寧式政黨。孫在思想上和在行動上都是激進的革命者和霸道的專制者。在中國政黨史上，孫開創黨派至上、君師合一、以黨建軍、以黨訓政之傳統；在中國新聞史上，孫是喉舌思想的始作俑者，孫眼中的報紙是黨的宣傳工具，新聞和記者是黨派思想的宣傳員。

孫文不是真基督徒，至少不是具備清教徒觀念秩序的基督徒。威廉．H．布蘭察德指出，孫文既為軍事統治而鬥爭，又常常退回到道德領袖的角色上，他經常在這兩種角色之間搖擺，反映出他具有施虐和受虐的傾向。莉奧．莎曼在《孫逸仙：他的生活及其意義》一書中指出，孫文失敗的原因正是其專制的領導方式，而這種傾向又是由古代中華文化的專制傳統所決定的。

◎蔣介石：基督為用，儒家和法西斯為體

以孫文的學生和信徒自居的蔣介石，跟孫文一樣是掛名的基督徒。最初，蔣介石為迎娶宋美齡（迎娶宋並非因為蔣跟宋有多麼相愛，而是蔣看重宋家的財富及宋家背後江浙財閥的力量，他必須得到江浙財團和英美國家的支持，才能擺脫蘇聯和中共的控制），迫於宋母的要求，受洗成為基督徒。此後，蔣介石常常跟妻子一起讀經、禱告，敗退台灣之後，甚至在士林官邸設置私人教堂「凱歌堂」，還有「御用牧師」周聯華可供靈性上的諮詢。但從其一生的公共表現和政治作為來看，很難說他是重生得救的真基督徒。蔣介石死後，棺材中裝入聖經和《荒漠甘泉》—《荒漠甘泉》是他常讀的基督教小冊子，但它只是一本帶有靈恩派色彩的「心靈雞湯」。

蔣介石沒有讀過喀爾文之後任何一位清教徒神學家和思想家的著述，對英美傳統和清教徒觀念秩序一無所知。他年輕時赴日本學習軍事，日本的軍國主義模式給他留下深刻印象；他不曾親身訪問過美國，對美國的認知主要來自於宋美齡。蔣介石從未思考過聖經與民主、人權、自由觀念之關係，他並不認為當獨裁者違背聖經教導。實際上，蔣介石違背了聖經中十誡的每一項：比如，十誡要求「不可殺人」，他卻在中國屠殺異己，在台灣製造「二二八」慘案及白色恐怖；又比如，十誡要求「不可製造偶像」，他卻在中國和台灣掀起個人偶像崇拜，小小的台灣島上亦有數萬個蔣氏的塑像。蔣介石對台語教會的迫害更是比異教徒更嚴酷：他派遣特務到台語教會收繳並焚毀台語聖經，一個基督徒的政治領袖會怎樣做嗎？

蔣介石並不精通任何一種外語，卻強不知以為地「翻譯」聖經。他頂禮膜拜的「聖經」，不是基督教的聖經，而是其他兩本書：一本是孫文的《三民主義》等，統稱「國父遺教」。蔣介石將其奉為「一個人的聖經」，又讓國民黨全黨將其奉為「一個黨的聖經」，命令大中小學當作必修課，對學生實行洗腦教育。國民黨人袁業裕說出了蔣的心裡話：「我們曉得中國國民黨是有唯一領導革命的權，這就是以黨建國，以黨治國的根據……現在不能有鼓勵基督教宣傳的用意，以減低人民對於三民主義的信仰。……如蔡孑民（蔡元培）同志從前主張以美術代宗教，我現在卻主張凡是中國國民黨黨員都應當以三民主義的信仰代替宗教的信仰。」

蔣介石情有獨鍾的另一部書是王陽明文集，蔣從十八歲讀王氏之

「知行合一」哲學，之後五十年來，「更曾經讀了再讀，研究再研究，他的《傳習錄》與《大學問》這兩個小冊子，真是我百讀不厭，不知其樂知所至」。到台灣後，蔣介石將台北郊外的風景勝地草山改名為「陽明山」，將王陽明的思想改造成「力行哲學」──對蔣而言，基督教是其招牌，儒家是其骨肉。

蔣介石還有一種特殊的信仰，一度高調張揚後來卻祕而不宣──希特勒及納粹主義。蔣介石對三〇年代「新德國」的崇拜，包括希特勒的卡里斯瑪人格和納粹的極權政黨模式，以及普魯士軍事倫理學和軍國主義傳統。在他心目中，這種倫理學與他所珍視的中國傳統完全一致。他在致力於統一國家和發揚國民精神的過程中，發現德國之「體」中有許多很合他的胃口。德國的極權主義和軍國主義，再加上傳統的儒家思想，可用來改造已變質、缺乏紀律和秩序的中國國民性。

希特勒和納粹黨只花了不到十年時間就將戰敗後奄奄一息的德國打造成歐洲第一軍事強國。蔣介石把德中兩國的經驗做了一番對照，得出結論：衰弱不振的中國應當學習德國模式。蔣介石從德國經驗中發現，引導人民「按照現代公民的義務行事，激發愛國忠種（種族）之情」乃是救國良方，「這便是德國有能力要求平等而別國無力拒絕的經驗總結」。蔣介石對其次子蔣緯國的教育即為德式軍事教育，他安排蔣緯國到納粹德國學習裝甲兵戰術──戰術倒在其次，精神更為重要。他告誡兒子說：「我們應該有一個堅實的而非虛設的國家。」

如果說蔣介石有信仰或「中心思想」，那就是宋明理學加法西斯主義（孫文的三民主義是大雜燴，只能裝點門面而無法征服人心）。一九三四年，蔣介石在南昌發起「新生活運動」，他在講話中說，發動這個運動的目的是結合孔孟之道和現代軍事倫理學，這種結合是古代齊楚兩國的治國之道，也是「當今德義兩國力量的主要來源」。這是蔣式的洋為中用、古為今用。

一九三〇年代，蔣介石又推動與「新生活運動」相配合的「文化建設運動」，其御用文人為之起草《中國本位的文化建設宣言》。該宣言稱，運動的目標「乃在於文化過渡期之內，建設一個新的基本觀念，使國人不至於盲從各種矛盾的思想」。因為國共內戰和日本侵華，這些運動大都虎頭蛇尾、草草收場。

敗退台灣之後，蔣介石痛定思痛，卻拒絕改旗易幟。為與毛澤東的文革相抗衡，他掀起一場「中華文化復興運動」。一九六七年七月二十

八日，台灣各界舉行中華文化復興運動推行委員會發起大會，蔣親任會長。蔣在演講中提出，中華文化傳統「代表人文主義最高的光輝……此一源自人性，基於倫理的優美文化，構成了每一個中國人精神深處無可改變的價值信仰」，「國人應明禮守法，踐行仁義，三民主義以孔孟為源。」蔣又認為：「倫理、民主、科學，乃三民主義思想之本質，亦即為中華民族傳統文化之基石」。他企圖以此建構中華文化、三民主義、中華民國的「三位一體論」。運動期間，國民黨人提出將每年十一月十二日孫文誕辰日定位「中華文化復興節」。負責倫理道德發揚工作的國民生活輔導委員會繼而發起「復興中華文化青年實踐運動」，制定「國民生活須知」，對人們的衣食住行諸多方面提出基本要求，以期弘揚「禮儀之邦」的文明。

蔣介石並未從基督信仰中汲取大智慧。美國學者易勞逸（Lloyd E. Eastman）在《毀滅的種子》一書中道出國民黨在中國敗亡的真相：中國歷代政權的維持取決於其自我改革的能力，如果改革進行不下去，結果不是革命就是周期性的農民造反大破壞。蔣失敗的原因在於「他難以理解問題的實質」，將「政治問題、行為問題甚至經濟方面的問題都視為實質上的道德問題」。蔣始終自我感覺良好，絲毫不認為自己是聖經所說的「罪人」之一員，永遠是一副唯我獨尊、唯我獨醒的派頭，「國人醉生夢死，麻木不仁，徒以名利與欺詐相當。誠令人憤愧急躁，晝夜不安，人心已死，惟在我一人提倡力行，以冀挽救也」。蔣曾在國民黨全國代表大會上批評黨員和官員說：第一，做官不做事；第二，有私利而無公利，有小我而無大我；第三，重權位而不重責任、享權利而不盡義務；第四，有上層而無基礎，有黨員而無民眾，驕奢淫逸、自高自大而不知民眾疾苦，與民眾相隔離；第五，有組織而無訓練，有黨章而無紀律，有議案而無行動。這些批評準確而深刻，但說完就完了，被批評的對象無動於衷、我行我素，蔣也從不跟蹤和監督情況是否得到改善，也不認為他作為最高領袖要負首要責任。人類的愚蠢，乃是不斷重複上演悲劇性的歷史劇幕——在無力拯救國家的潰敗這一點上，國民黨跟滿清統治者驚人相似，共產黨跟國民黨亦驚人地相似。

一九二七年，蔣介石率領黨軍北伐，終結了中華民國的法統。但他的偽中華民國也命不長矣——再怎麼苦苦支撐也只能苟延殘喘到一九四九年。蔣介石本人要對國民黨政權的敗亡承擔最大責任，「委員長遠不能算是一個獨裁者，事實上僅僅是一群烏合之眾的首領而已，他常常難以

保證推行自己的命令」。蔣「像清朝的皇帝一樣，對他來說政治就是在統治層中的爭鬥」。而蔣介石統治的失敗，也是其基督信仰空洞化的結果。

◎馮玉祥：是基督將軍，還是倒戈將軍？

在民國史上地位雖遠不如孫文、蔣介石，卻對民國史自起承轉合產生過關鍵影響的重要軍閥馮玉祥，以「基督將軍」聞名，更以「倒戈將軍」著稱一後者成為前者之諷刺。馮玉祥最後一次倒戈是一九四八年宣布與蔣介石的國民黨決裂，啟程從歐洲回中國，參加中共的政治協商會議，卻因為其乘坐的輪船失火窒息而亡。這場神祕的火災是否為國民黨特務放火將其謀殺，眾說紛紜，至今仍是謎案。

儘管毛澤東、周恩來對馮玉祥的公開評價頗為正面，但在骨子裡卻瞧不起這個「反骨仔」。一九五九年的廬山會議上，林彪稱彭德懷「是野心家、陰謀家、偽君子、是馮玉祥式的人物」。毛澤東對「馮玉祥式的人物」進行解釋，對彭德懷說：「人們只看到你簡單、坦率、心直口快，初交只看到這一面。久了，就從現象看本質。彎彎曲曲，內心深處不見人。人們說你是偽君子，像馮玉祥。」劉少奇在一旁添油加醋：「魏延的骨頭、朱可夫的黨性（當時朱可夫受赫魯曉夫之批判）、馮玉祥的作風……一個一貫反黨的偽君子，企圖搞軍事政變！」

作為北洋軍閥後起之秀的馮玉祥，是政治生命貫穿一九二七年前後兩個中華民國的唯一的軍頭。他不斷倒戈、見風使舵的個性延續了其政治生命。如果不包括最後一次為完成的投共，馮一生發動的倒戈有八次之多：第一次是對清帝國倒戈：一九一一年十二月三十一日，灤州起義爆發，作為新軍管帶（營長）的馮玉祥參與其中。第二次是對袁世凱倒戈：一九一五年，馮奉令率部入川與護國軍作戰，暗中與蔡鍔聯絡，次年三月議和停戰。第三次是對段祺瑞倒戈：一九一八年二月，馮奉命率部南下攻打護法軍，在湖北武穴通電主和。第四次是對吳佩孚倒戈：一九二四年第二次直奉戰爭中，馮任第三軍總司令，接受張學良五十萬銀元賄賂，率軍從前線返回北京，發動北京政變，囚禁總統曹錕，驅逐清帝出宮，改編所部為「國民軍」。第五次是對張作霖倒戈：馮與郭松齡、李景林結成反對張作霖的「三角同盟」，但馮私自毀盟，偷襲李景林，導致李軍反目，郭軍大敗，郭松齡被殺，馮失敗下野。第六次是從

北洋政府倒向北伐軍：一九二六年九月十七日，馮在綏遠五原誓師，經寧夏入甘、陝，與北伐軍會師於中原。第七次是對共產黨及蘇聯倒戈：馮軍從蘇聯獲得武器援助，鄧小平等共產黨人進入馮軍從事政治工作。當寧漢相繼清共、分共後，馮為求自保，投靠蔣介石，在國民軍中分共。第八次是對蔣介石倒戈：一九三〇年，馮與李宗仁、閻錫山等聯手與蔣介石展開中原大戰，因張學良擁蔣而失敗。馮「城頭變幻大王旗」，其部下「近墨者黑」，在蔣馮權力爭奪戰中，多次背叛馮，讓馮也嘗到了遭背叛的滋味。

馮玉祥在回憶錄《我的生活》中談及其基督信仰：早年他對教會總覺得不順眼、不入耳。牧師講「脫你的外衣，連內衣也脫給他」，他帶領一般士兵將教堂中的桌子抬走，並對牧師說：「你應當將椅子凳子也給我們抬了來！」後來，他腹部生瘡，被英國醫生治好，醫生說：「不要謝我們，請你謝謝上帝。」此後，他在新民府聽露天布道會，「一位鶴髮童顏的老先生主講，講題是『在新民』，從中國儒家哲學，直講到耶穌教義，深入淺出，很有功夫」。之後，他駐防北京，曾去崇文門教堂聽講道，是西方傳教士莫德博士主講，王正廷翻譯。他漸漸與教友們交往，發現教友不抽大煙、婦女不纏足、子弟都讀書、無人遊手好閒。再以後，他參加查經班，學習聖經，接受洗禮。

但在馮玉祥的信仰見證中，看不到一點「認罪悔改」的影子──近代以來諸多基督徒名人的見證皆如此。沒有認罪悔改，沒有重生得救，就不是真基督徒。正如甘地對基督教的理解停留在登山寶訓不過是道德教導，馮玉祥是從儒家道德倫理角度接受基督教。現實的弔詭是，口頭上最喜歡宣講道德的人，偏偏是最缺乏道德底線的人，孫文如此，蔣介石如此，馮玉祥亦如此。馮玉祥說，耶穌教導愛人如己，「和我們儒家所說的『己飢己溺』的仁愛之道一樣」。他所理解的基督教信仰的一個側面是「利他主義」，但馮氏的所有作為無不體現出他是精緻的利己主義者。

馮玉祥希望打造一支「基督化軍隊」。他認為，基督教「是軍隊中精神教育的極好素材，若將基督教義在軍隊中加以深入地宣傳，必受絕大效益，故即規定做禮拜為軍中精神訓練的方法之一。每至禮拜日，必集合全體官兵，請一位牧師宣講教義，以後又組織一個車輪演講團，向士兵布道」。有人問馮：「你真信奉上帝嗎？」馮答：「上帝即道，即真理，亦即科學。」他又說：「我自信我是個科學的基督教徒，毫無迷

信觀念。有些以為我不禱告，不做禮拜，就說我不過是個掛名的基督徒，那我倒不欲計較。」馮玉祥常常用水龍頭統一給數千名官兵「施洗」，號稱全體官兵均信奉基督教。馮玉祥在個人生命層面並未經歷認罪悔改、重生得救，在觀念秩序層面從未建構起基督教的世界觀和價值觀。他所謂的「科學的基督教」，只是水上浮萍，一旦遇到更具「科學」威力的意識形態，他很快就趨之若鶩。

果然，一九二三年底，馮玉祥開始傾心於蘇聯，由基督教轉而仰慕社會主義，在室內懸掛列寧肖像。這首先是功利主義的需要。馮玉祥發動北京政變之後，美國代辦梅葉（Mayers）報告國務院，稱現在蘇聯對北京現政府影響巨大，「馮玉祥轄區無出海口，與蘇聯毗鄰，外來接濟依賴蘇聯」。很快，張作霖、段祺瑞將馮玉祥排除出權力中樞，馮受命為西北邊防督辦，率六個師十五萬人赴張家口，並邀請李大釗擔任國民軍政治部主任，後由劉伯堅代理，鄧小平從蘇聯返回，到西北軍中發展黨員。蘇聯派出龐大的張家口顧問團，蘇聯軍火也源源輸送至張家口。蘇聯赴華特使加拉罕稱馮玉祥為「中國解放運動的柱石」。

其次，基督教救國屢屢受挫，基督教無法立即實現富國強兵，英美基督教國家也不支持馮，而蘇聯在革命後迅速崛起讓馮看到另一條終南捷徑。一九二六年五月，馮玉祥應邀訪問蘇聯。列寧夫人贈送他一套《列寧全集》和一座列寧塑像，他見到除了在黑海養病的史達林之外所有的蘇聯高級領導人。他對在蘇聯看到的一切均讚不絕口，「蘇聯是個新興的社會主義國家。社會上一切設施與制度，都是為平民著想」。他稱讚蘇聯的國有企業、計畫經濟，連麵包公司都是「大規模的製作」，「這樣，人工柴火等等皆較經濟。若家家戶戶自製，則一萬家人家，即需一萬個爐灶，一萬個人工，所費為如何？凡事都是集體化為佳，是我們應當學習的」。市場經濟被消滅之後，集體化的後遺症，如大饑荒和生活物資的匱乏，是他所看不到的。

當時，即便像胡適這樣的英美派自由主義知識分子也傾慕蘇聯模式，馮亦不能免俗。鮑羅廷稱：「馮將軍原以好人政治為理想，是基督將軍，而今訪俄歸來後，眼光自必不同。革命代表進步，馮將軍目睹俄國革命成就，決意獻身革命，從此亦為進步之士。」馮玉祥的妻子李德全原本是基督教女青年會的領袖，後來赴蘇聯受訓，並祕密加入共產黨，以馮夫人自地位與巧妙手段，掩護一部分共產黨工作人員。馮玉祥部將劉景健承認，西北軍將領加入共產黨不少，因為馮在西北、豫北辦

軍事學校，全成共產黨滲透之溫床。馮由基督教轉向共產黨，是二十世紀很多中國基督徒的共同轉向，這表明他們接受的基督教是殘缺不全的，並未具備能與共產主義意識形態抗衡的強大的觀念秩序。

教會史學者邢福增對馮玉祥懷有一定的同情之理解，但他亦認為，馮玉祥是一位徹頭徹尾的「用教者」，對馮來說，一切信仰與主義的終極目的都是救國—其實，救國也是幌子，馮念茲在茲的乃是拓展個人權力，長期與之共事的宣俠父即指出：「馮的生平除了自己以外，沒有絕對信仰的人物，也沒有絕對信仰的思想，所以孔、孟、關（羽）、岳（飛）、曾（國藩）、胡（林翼）、耶穌、列寧、甘地以及孫中山先生，雖然都可說是他的整個信仰的一部，而中心的車軸，卻是他自己。」這種假基督徒比無神論者更糟糕。

孫文、蔣介石和馮玉祥掌握了政治和軍事權力，在相當程度上改變了民國歷史的走向，但他們缺乏清教徒觀念秩序的、淺薄或偽裝的基督信仰，並未對其政治活動產生良性影響，更未幫助他們在中國建構一套有效且良善的憲制。北洋政府和南京國民政府的內閣中不乏基督徒的身影，留學西方歸來的基督徒閣員比例最高時達三分之一，遠遠高於中國基督徒在總人口中的比例，但他們並未拯救搖搖欲墜的政府，並未讓中國擺脫內憂外患、獨裁暴政，更沒有能夠打造一個基督教國家。

民國時代，基督徒名流不乏其人。作為基督徒教育家的唐安國、韋卓民、吳貽芳，作為基督徒作家的冰心和老舍，作為基督徒醫生的林巧稚，作為基督徒法學家和翻譯家的吳經熊……他們在各自的專業領域或許有所成就，但他們無一具備清教徒觀念秩序及精神、心靈秩序，當然更不可能嘗試或努力將此一觀念秩序及精神、心靈秩序導入中國。當信仰不自由的共產中國時代來臨時，他們大都放棄或隱藏了自己的基督信仰，有人成為政治運動的犧牲品，有人雖然倖存下來卻宛如活死人。

第五節　無法告別的偶像崇拜：從毛澤東崇拜到習近平

中華民國只是清帝國與中華人民共和國夾縫間的過渡時代，孫文、蔣介石和馮玉祥只是過渡時代的過渡人物，他們在新與舊、中與西、王道與霸道、耶穌與撒旦之間彷徨無地。無論他們多麼狡詐或強悍，最終仍然被雨打風吹去。在他們之後登場的，不再是戴上基督徒面具、「獨

裁無膽、民主無量」的過渡人物，而是「和尚打傘，無法（髮）無天」、面目猙獰的「撒旦之子」。

中華文化與基督信仰之間的最大衝突，是敬畏上帝與崇拜偶像的衝突。中國的偶像崇拜，有對獨裁者的個人崇拜（皇帝崇拜、英雄崇拜），有祖先崇拜和文字崇拜，有對大一統、大中華觀念的崇拜，形形色色，不一而足。

清教徒觀念秩序進入中國，與進入日內瓦、尼德蘭、英國和美國的過程和反應截然相反：不是磁鐵的兩極相吸，而是兩極相斥；不是酵母遇到麵團，而是麥種遇到磐石；不是已有的加倍給予，而是一個無底洞，再多資源注入也如同石沉大海。

◎毛澤東：流氓、皇帝與導師

毛澤東戰勝蔣介石，共產黨戰勝國民黨，中華人民共和國取代中華民國，意味著黃河戰勝海洋、西北壓倒東南、農村包圍城市、共產極權主義取代威權主義。中國歷史進入巨大倒退之中。從清末以來的西化進程，包括基督教的傳播，遭遇最大的逆轉。

中華民國的三十七年間，中國沒有了皇帝，袁世凱、孫文、蔣介石以及其他大小軍閥妄圖做皇帝而不得。沒有皇帝，政權便無法穩固，國號雖改變了，但觀念秩序沒有改變，既有的觀念秩序呼應著皇帝的誕生，皇帝才是這套觀念秩序的「定海神針」。這就是產生毛澤東的文化傳統。

中共官方的宣傳機器直到今天還在塑造毛澤東「偉大的馬克思主義者」的形象，實際上毛澤東是余英時所說的「打天下的光棍」。毛的真本領是在他對於下層社會傳統心理的深刻認識，此「下層社會」並非千千萬萬安分守己的農民，而是三教九流、痞子光棍，即社會邊緣人物。毛好讀書，學者周有光到過毛的書房，一眼看出門道：毛的藏書全都是平放的線裝書，而少有豎放的西方著作（包括馬列著作）。毛最喜歡讀的是「稗官野史」，如《水滸傳》、《三國演義》之類，毛在文章中引用較多的是這兩部小說中的典故。毛的「史學」最初是從蔡東藩編著的《中國歷代通俗演義》入門。一九三六年在延安，他特別打電報給特務頭子李克農：「請購整套《中國歷史演義》兩部（包括各朝史演義）。」

毛以朝堂為江湖，以共產黨為會黨。學者錢理群指出：「毛澤東本人，從小的反抗思想資源之一是《水滸傳》，江湖社會對他有吸引力，可見他是有流氓氣息的。」那些幫助毛澤東打天下的元帥和將軍，多半屬於毛在《湖南農民運動考察報告》中所說的「痞子階層」。在毛的鼓動之下，「那些從前在鄉下所謂踏爛鞋皮的，挾爛傘子的，打打閒的，穿綠長褂子的，賭錢打牌四業不居的」人物登上歷史舞台，成為革命先鋒。毛總結說：「流氓地痞之向來為社會所唾棄之輩，實為農村革命最勇敢、最徹底、最堅決者。」當時，地位比毛高的陳獨秀與李維漢覺得此類表述不符合馬列主義，建議毛刪去。後來，中共出版毛選時，對該文做了大量刪改。

在毛的同代人中，對其性格、為人及統治術瞭解最為深刻者，是歷史學家傅斯年。傅斯年早在一九三〇年代便在理論層面對中共的權力運作作出深入分析：「階級鬥爭」是中共掩蓋無止境權欲的面具，中共利用挑動八種仇恨來奪權。一，中國人恨西方人；二，窮人恨富人；三，尋常人恨地位超過自己的人；四，低能者恨高能力同事；五，低薪雇員恨高薪雇員，無名者恨知名者；六，農村人恨城市人；七，子女恨父母；八，年青人恨長輩。傅斯年留洋時曾研習心理學，他認為，中共的「階級鬥爭」是把人的仇恨和報復慾合法化。

一九四五年七月，傅斯年作為國民參議會成員訪問延安，傅和毛在北大是舊識，毛對傅很熱情，他們單獨聊了一夜天，天上地下都談開了。談到中國的小說，傅發現毛對於坊間各種小說連低級小說在內，非常之熟悉。傅得出結論：毛從這些材料裡去研究農民心理，去利用國民心理的弱點，至多不過宋江之流。

在井岡山時代，毛以梁山泊「山大王」晁蓋自居。到了延安，就儼然有小朝廷氣象。女作家丁玲常常到毛的窯洞聊天。有一次，毛澤東突然問：「丁玲，你看現在咱們的延安像不像一個偏安的小朝廷？」丁玲知道開玩笑，就回答他：「我看不像，沒有文武百官嘛！」「來，你先開個名單，再由我來封文武百官就是了。」丁玲沒有開名單，只是報人名。毛在這些人的名字下面寫官職，這個是御史大夫，那個是吏部尚書、兵部尚書什麼的。弄完這個，毛又說：「既然是個朝廷，那就無論大小，都得有三宮六院呀！來，你再報些名字，我來封賜就是了。」一聽這個，丁玲馬上站起來說：「這我可不敢！要是讓賀子珍大姐知道，她肯定會打我的。」丁玲後來說：「這儘管是玩笑，但也說明了毛主席

的頭腦中確實是有帝王思想啊！」

讀什麼書，成為什麼樣的人。每當開始新一輪政治鬥爭之時，毛推薦給身邊高級官員閱讀的，不是馬列經典，而是中國古典小說和史籍。文革後期，毛讓上海寫作組標注若干古籍的「大字本」，並指定篇目給身邊心腹閱讀，如讓林彪看《三國志．郭嘉傳》、讓許世友看《清史稿．張勳傳》、讓姚文元看《舊五代史．李襲吉傳》、讓江青看《後漢書．李固傳》、讓王洪文看《後漢書．劉盆子傳》等。文革史學者李遜指出：「這些古書是毛澤東內心深處的帝王權術話語，毛澤東以推薦古書的方式旁敲側擊讓對方領會。」《水滸傳》、《紅樓夢》等文學作品也是毛開給高級官員的「必讀書目」。學者康正果指出：

> 布爾什維克的洋詞彙僅為其堂皇的表面，所包裝的內核則來自粗野黑惡的本土資源。毛澤東從小熟讀《水滸傳》，書中的「小說教」—好漢主義—對他影響至深。馬列主義的階級鬥爭論一經毛詮釋，就統統被導向草莽江湖上血腥報復的暴行。

從個人的語言風格來看，毛在任何場合都敢於講最粗俗下流的話，甚至是充滿色情意味和性暗示的、嚴重羞辱女性的言論。首先，這是為了吸引「痞子階層」，毛的文章和講話使用這個階層喜歡的粗鄙語言，讓這個群體認為毛是「自己人」，進而完全信任和崇拜毛。其次，毛故意以此刺激和打擊菁英知識分子的自尊心，讓知識分子放棄此前接受的西方現代文明的薰陶和文雅的表達方式，接受毛的語言和思維方式，徹底向毛屈服和投降。

毛澤東當了皇帝還不夠，還要將「天地君親師」中「師」的地位從孔子那兒奪走。「五四」激進知識分子未能打倒的「孔家店」，被毛輕輕推倒。孔子不再是萬世師表，毛才是「偉大的導師」。毛的「四個偉大」的提法，此前陳伯達和康生已提出，但正式出籠是一九六七年五月一日林彪題詞的手跡發表在《人民日報》第一版毛主席像下面：「偉大的導師、偉大的領袖、偉大的統帥、偉大的舵手毛主席萬歲！萬歲！萬萬歲！」古代皇帝不敢篡奪孔子的導師身分，毛是第一個兼有導師（祭師）身分的現代皇帝。

毛批判孔子和儒家，自己卻熱衷於當人民的導師，其骨子裡仍是儒家思維。儒家對人性持樂觀評價，將良治的希望寄托於賢明君王身上，

期待明君帶領國家進入太平盛世。與之相反，基督教「人論」對人性持悲觀看法，人在伊甸園已犯罪墮落，虧缺了上帝的榮耀。陷在墮落中的人，不能掌握絕對權力，若國王成為絕對君主，必定淪為暴君。正是基督教尤其是喀爾文神學對人的罪性的深刻認識，使近代以來新教國家政治制度設計嚴格遵循三權分立之原則。

毛澤東是皇帝和導師，是偶像崇拜的焦點，文革中諸如「早請示晚匯報」之內的崇拜儀式的興起，可歸入政治宗教的維度。美國學者埃米利奧．金泰爾（Emilio Gentile）將政治宗教界定為「一種通過把世俗實體神化為神話，把某種意識形態、某種運動或某種政治統治奉為神明的宗教形式，標榜其作為人類塵世存在的意義與終極目標的重要的、無可置疑的來源」。在中國，對毛的崇拜取代先前一切忠誠與信念體系，毛的革命信譽和大量媒體報導使毛在公共話語中被神聖化。

毛如何定位自身，決定他如何定位基督教。皇帝兼老師的身分，意味著絕對真理被毛掌握，除此之外，別無分店。毛是唯一的上帝。作為「假神」，毛不能容許真神存在於中國。基督教要傳播福音、以聖經為真理，必然挑戰和威脅毛的至高權威。佛教和道教可將毛當作活菩薩和活神仙，基督教則絕對不可能奉毛為上帝。這是基督教無法像已本土化的佛教和本土的道教那樣迅速完成與中共政權的「調適」的根本原因。

一九四九年中共建政之後，即著手剷除以基督教為主的各種宗教信仰。與毛時代對基督教的破壞相比，清末至民國基督教遭遇的三次劫難——太平天國、義和團和非基督教運動——顯得微不足道。毛時代的每一次政治運動，基督徒都會被波及，在「新中國」的等級秩序中，基督徒成為下等人中的下等人、渣滓中的渣滓。

中國憲法中規定公民享有宗教信仰自由，但在現實中，公民宗教自由的實踐卻受到嚴格限制和剝奪。毛澤東、周恩來等中共領導人在內部講話中多次表達最終消滅基督教的意圖。中共採納馬克思、列寧的反宗教觀，視宗教為麻醉人民的鴉片，基督教更被視為帝國主義侵略中國的工具。韓戰爆發之後，中共加強對教會團體的控制，將教會興辦的十九所大學、兩百多所中學和一千七百多所小學全部接收，將數千名西方傳教士趕出中國，徹底切斷中國教會與外國差會的關係。一九五四年，中國基督教的全國統一領導機構「中國基督教三自愛國運動委員會」正式成立，此後又成立基督教協會，從此在「三自」（自治、自養、自傳）的旗幟下，「兩會」成了中共控制、改造教會的工具。堅持純正信仰的

牧師和基督徒拒絕加入「三自」系統，在毛時代為此下獄甚至殉道。直到今天，「三自」偽教會（也有人稱之為被擄的教會）與家庭教會的對立，仍是中國信徒必然面對的挑戰與抉擇。

◎習近平：以毛為師，以神自居

研究文革中的言辭崇拜與儀式崇拜的德國學者丹尼爾．里斯（Daniel Leese）指出：

> 毛崇拜具有雙重屬性：一是一種枯燥沉悶的正統，通過展現人格化的符號來支持黨的領袖以集中大眾情感與忠誠；二是同時呈現出的破壞性潛質，即通過「卡里斯馬式的動員」將領袖的媒體形象作為動搖黨正統統治根基的資源。

里斯認為，個人崇拜可能在中國捲土重來，習近平再一次有意識地培育其公共形象，使這種形象在視覺上和言辭上都足以被稱為中央所精心策畫的領袖崇拜。曾在文革中充當毛的筆桿子的戚本禹寄望於習近平成為第二個毛澤東，「哪怕做不到毛澤東，能趕超普丁也行」。政治事件進行得比學者的預測還要快，習近平的個人崇拜在短短數年間迅速實現，表明中國經過「改革開放」三十年，其民情與國民性跟毛時代相比並未發生質變；就如同清末辦了數十年洋務，仍發生義和團拳亂。習近平即便不打算追隨毛以文革摧毀既有權力秩序的革命模式，卻刻意培植領袖崇拜的氛圍，使之成為團結黨和群眾的「工具」──習反覆強調「不得妄議中央」及「定於一尊」。作為暴君，習的「成色」遠不如毛，但形塑毛的黨的宣傳機器數十年不變，在網路時代，網路巨頭騰訊、百度、阿里巴巴等加入其中，使之升級換代、威力翻倍，故稱之為「數位極權主義」。

二〇一五年，中國最後一號禁書令，是查禁清華大學教授、歷史學者秦暉的《走向帝制》一書。具有諷刺意味的是，這一事件恰好發生在官方規定的「憲法日」（十二月四日）。其實，書中大部分文章此前都在國內媒體發表過，談論的是一百年前清末民初的歷史，對中共當下的統治並不構成直接威脅。這樣一本學術著作，為什麼仍被禁呢？

原因很簡單：習近平要「走向帝制」，豈能容知識分子宣揚「走出

帝制」？針對該書被禁事件，有評論文章分析說：「作為讀者，我們隱約可以猜測到：可能正是由於作者將周朝滅亡之後三千多年的中國歷史以『秦制』加以概括，暗示了中國至今仍然處於帝制社會，專制仍是中國政治的底色，從而引來審查者嚴重不滿。」中國是帝制社會，這是眾所周知的事實，卻又是最高國家機密。

中國表面上可複製西方議會制度，制訂紙上的憲法，卻不明白議會制度和憲法背後的價值和宗教信仰，只移植樹苗，偏偏不知道樹苗賴以成長的土壤更重要。從清帝國末期頒布憲法以來，中國擁有憲法已一百多年，但從未實現憲政。憲法對獨裁者而言，只是一紙空文，想改就改。習近平修改憲法、廢除國家元首（國家主席）任期限制，在全國人大幾乎全票通過。這是對憲法最大的羞辱，也再次顯示全國人大不具備合法性，不是最高立法機構，而是習近平的橡皮圖章。

習近平的思想資源大都來自於毛，他的青年時代在毛的統治下，其家庭是毛的暴政的受害者，他卻以毛為師。二〇二〇年四月，武漢肺炎疫情剛剛緩和，習近平即赴陝西考察，在西安交通大學兩度提到「西遷精神」與毛澤東五十年前批示的「楓橋經驗」。

習近平在西安交通大學西遷博物館向師生講話說：「大的歷史進步都是在一些重大的災難之後，我們這個民族就是這樣在艱難困苦中歷練、成長起來的。」一九五五年，中共將美國幫助建立的上海交通大學大部遷往西安，這是六〇年代「三線建設」的前奏，是內陸中國對海洋中國的反噬，是傳統中國對西化中國的侵蝕。

所謂「楓橋經驗」，指上世紀六〇年代初，浙江省諸暨市楓橋鎮提出的一套「發動和依靠群眾，堅持矛盾不上交，就地解決。實現捕人少，治安好」的經驗。一九六三年，毛澤東親筆批示「要各地仿效，經過試點，推廣去做」，由此「楓橋經驗」成為毛時代政法領域「群眾路線」的楷模。

習近平效仿毛的「西遷」政策和「楓橋經驗」，意味著習意識到武漢肺炎之後中國將與西方脫鉤，經濟中心要西移，對內控制要收緊，要用高科技監控技術升級「楓橋經驗」，使中國社會成為「網格化」的動物農莊。同時，也表明習近平贊同數年前朱德的孫子、鷹派將領朱成虎的戰爭宣言：一旦中美發生戰爭，「中國人已做好西安以東城市全數遭到摧毀的準備，當然，美國也必須做好準備，美國西岸一百多個或二百多個、甚至更多的城市可能被中國摧毀」。

另一方面，習近平的統治術來自中華傳統文化中最幽暗的部分。習常引用《商君書》等法家經典及《孫子兵法》。二〇二年年四月七日，官媒央視網推出《習近平戰「疫」兵法》系列文章，文章稱：「從『遭遇戰』到『阻擊戰』，從『重中之重』到『人民戰爭』，從『頭等大事』到『全面勝利』……觀勢、謀局、落子，總書記在親自指揮這場人民戰爭的過程中，很多對策、措施與中國古代兵家思想高度契合。」

這五篇文章通過《孫子兵法》中「知己知彼，百戰不殆」、「兵馬未動，糧草先行」等語句概括、分析習近平的疫情防控措施：「從疫情之初果斷『封城』，到以『中國速度』同時間賽跑，再到一手抓防疫、一手抓經濟社會發展，習近平總書記在指揮這場戰『疫』的各個階段，每每以見葉知秋的眼光和大國領袖的擔當因時因勢果斷作出決策部署，為這場人民戰爭贏得了時間、爭取了主動，成為『致人而不致於人』的生動示範。」系列文章指出，抗擊疫情是對國家治理體系和治理能力的一次大考，「制度優勢正是我國的最大優勢，也是戰勝疫情的最可靠保證」。

習近平將抗疫當作「制度優勢」，是將喪事當做喜事辦。既然中國擁有制度優勢，既然在國內順利實現「定於一尊」（中國街頭已出現「黨和政府就是天」的標語），下一步就是「一帶一路」的第二階段━輸出「制度優勢」。習近平不僅拒絕接受基督教文明及其觀念秩序，反倒要用「秦始皇加希特勒」的觀念秩序取而代之。

錯誤的觀念秩序最害怕正確的觀念秩序，就像黑暗最害怕光。習近平的個性、經歷、知識背景和思維方式決定了其政權加速對內鎮壓和對外擴張的本質。剝奪民眾的宗教信仰自由、殘酷打壓基督教會，是其必然之舉。美國國際宗教自由委員會在其發布的年度全球宗教自由報告中，將中國畫定為「特別關注國」。二〇一九年度的報告列舉出中國宗教信仰自由急劇惡化的若干事實：中國將宗教事務管轄權從政府機構國家宗教事務局轉移到共產黨的統戰部；習聲稱宗教信徒必須「服從和服務於國家的最高利益」並「積極踐行社會主義核心價值觀」；中國政府下屬的基督教協會和伊斯蘭教協會分別宣布將基督教和伊斯蘭教「中國化」的五年計畫；五千多名基督徒和一千名教會領袖因其信仰或宗教習俗被捕；中共查封或拆除數千個教會和宗教場所；禁止網上銷售聖經；中共試圖以習近平畫像取代十字架、耶穌像和其他基督教信仰標誌；在河南省，當局要求教會刪除十誡中的第一條誡命，理由是它將忠於上帝

置於忠於中共之上。

習近平政權的所作所為釋放出清晰的信號。美國副總統邁克爾．彭斯（Michael R. Pence）稱：「中國的基督徒、佛教徒和穆斯林正在經受新一波迫害浪潮的衝擊。」美國國務卿蓬佩奧（Mike Pompeo）指出：「在中國，政府對各種信仰的人，包括法輪功修煉者、基督教徒和藏傳佛教信徒等的嚴厲迫害是常態。中國共產黨自成立以來，對一切宗教信仰都表現出極端的敵視。中國共產黨要求把它獨尊為神。」習近平不僅走向帝制，而且將自己當做神，這是一切問題的根源。

中國已不再掩飾其稱霸世界的野心。中科院國家健康研究組認為，二〇一九年，中國經濟總量將超越美國；二〇四九年，中國將取代美國的地位，成為世界霸主。習近平在中共十九大表示，中國已準備好承擔「全球治理」的使命。

新加坡國立大學李光耀公共政策學院院長馬凱碩在哈佛大學甘迺迪學院發表一場題為《如果中國成為世界第一強國》的一場演講，認為西方兩百年的興起並非人類歷史主線，中國取代美國成為世界第一，只是時間問題。二十年後，中國軍艦將在加州海岸如入無人之境。「是時候了，美國要認真計畫好如何接受老二的位置。」美國需要做的只是「給自己積點德，留後路」。在中國意欲取代美國地位背後，是北京共識替換華盛頓共識，是中國模式顛覆普世價值。

二〇一八年一月十九日，美國國防部公布國家國防戰略，中國被視為美國國家安全的最大挑戰，超過恐怖主義威脅。這份報告指出：「中國的經濟和軍事力量在持續上升，通過長期的舉國戰略發揮實力，中國正在持續發展的軍事現代化項目的近期目標是尋求獲得印太地區的霸權，並在未來取代美國、取得全球的主導地位。」二〇二〇年五月二十日，白宮發表長達十六頁的名為《美國對中華人民共和國的戰略方針》的報告，堪稱新冷戰宣言。該報告指出，過去四十年來，美國試圖「通過深化接觸來促進中國的經濟與政治開放」，「這一前提已被證明是錯誤的」。證據來自於中國的種種惡行：「中共選擇了對基於自由開放規則的秩序加以利用，並試圖重塑有利於自己的國際體系。北京公開承認，它尋求改造國際秩序，使之符合中共的利益和意識形態。」美國政府宣布「承認我們正處於戰略競爭中」，「美國將加大對中國政府的公眾壓力，並在必要時付出相應的代價來保護美國的利益。」

這將是一戰、二戰、冷戰和反恐戰爭以來，基督教觀念秩序在全球

範圍內面臨的第四次挑戰，也是最為嚴峻的挑戰。

---

1. 教宗若望．保祿二世（John Paul II）在《利瑪竇到北京四百周年國際學術研討會致詞》中對利瑪竇的評價代表天主教會的觀點：利瑪竇神父最大的貢獻是在「文化交融」的領域。他以中文精編了一套天主教神學和禮儀術語，使中國人得以認識耶穌基督，讓福音喜訊與教會能在中國文化裡降生……由於利瑪竇神父如此道地的「做中國人中間的中國人」，使他成為大「漢學家」，這是以文化和精神上最深邃的意義來說的，他把司鐸與學者、天主教徒與東方學家、義大利人和中國人的身份，令人驚嘆地融合在一起。日本學者、《利瑪竇傳》的作者平川佑弘稱利瑪竇為「人類歷史上第一位集歐洲文藝復興時期的諸種學藝，和中國四書五經等古典學問於一身的巨人」。他還將利瑪竇看作是「地球上出現的第一位『世界公民』」。這些評價恰恰表明利瑪竇放棄了相當部分的聖經真理，因為真理是不能與非真理融合的。
2. 一九九八年七月九日，英國女王宣布二十世紀世界十大基督教殉道者，包括馬丁．路德．金恩等人，其中也有王志明，他的塑像被安放在倫敦西敏寺的西門上，成為西敏寺唯一紀念的苗族牧師。
3. 學者李恭忠指出，中山陵的建築精神在於以警鐘寓「喚醒民眾」之意，它既承載著孫文本人的過往歷史，也凝聚著國民黨人乃至整個新生國家的核心記憶，從而在某種程度上成為現代中國的象徵，集中體現了國民黨借助偉人墓葬途徑來塑造主流歷史記憶、營造新式象徵權威、增進現代國家認同的意圖。而國民黨在一九二九年為孫文舉行的「奉安大典」，其組織結構非常像「黨治國家」體系的微縮模型，既顯示了國民黨當局對安葬孫文的無比重視，也表達了新生「黨治國家」借機展示自身權威的意圖。
4. 孫文在旅美時見不到美國政府的高級官員，與之相比，梁啟超旅美時，總統西奧多．羅斯福曾在白宮親自接見並與之長談。一九二一年二月十八日，美國駐華公使柯蘭（Charles R. Crane）向國務院報告，孫文是個「魯莽而沒有原則的冒險主義者，甘願與日本及安福系軍閥私通勾結，為個人自私的目的，不惜犧牲國家人民利益。」美國總統威爾遜說：「我不想和孫中山通信。」對此，國務卿藍辛（Robert Lansing）回應說：「對於這個接受賄賂，誰出價最高就準備為誰效勞這類醜聞頗多的人，我不想有進一步的交往。」

我知道，
我去之後必有兇暴的豺狼進入你們中間，

——《新約．使徒行傳》，20：29

第五章

現代轉型，道阻且長

向上帝回歸，是對人們把世界看作是一個「單一場所」的回應。

——薩謬爾．杭亭頓（Samuel P. Huntington）

美國歷史學家、社會學家、「世界體系理論」的代表人物沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）將文明定義為「世界觀、習俗、結構和文化（物質文化和高層文化）的特殊連接，它形成了某種歷史總和」，而宗教是界定文明的一個主要特徵，如英國歷史學家、宗教哲學家克里斯托弗．道森（Christopher Dawson）所說，「偉大的宗教是偉大的文明賴以建立的基礎」。

英國歷史學家湯恩比（Arnold J. Toynbee）治史，一反國家至上觀念，主張文明才是歷史的單位。他在《歷史研究》中把世界歷史畫分為二十六種文明，斷言文明崛起的原因在於它在少數創造者的領導下成功應對環境的挑戰──他持十九世紀後半葉以來左翼進步主義和理性主義立場，不認同清教徒觀念秩序是人類歷史尤其是現代歷史的關鍵推動力，及畫分文明優劣的首要標尺。

就當代存在的文明形態而言，美國政治學家薩謬爾．杭亭頓（Samuel P. Huntington）畫分出七種文明：第一，西方文明，即基督教世界，其核心是歐洲、美國、加拿大、澳大利亞和新西蘭（以俄羅斯為代表的斯拉夫集團能否算西方文明仍存疑）。第二，拉丁美洲文明，因為其社團主義、獨裁主義的文化，使其成為西方文明中的次文明或與西方有分歧的獨立文明──以國際政治而論，更接近於後者。第三，中華文明，亦可稱之為儒家文明，涵蓋朝鮮半島、越南等東南亞國家及遍布世界的華人社群。第四，日本文明，在古代，它受中華文明輻射，大致可畫入中華文明圈；近代以來，日本努力「脫亞入歐」，大致可畫入歐

美文明──它是西方七國集團中唯一族裔上非白人和地理上非西方的西方國家。第五，印度文明，印度教「不止是一個宗教或一個社會制度：它是印度文明的核心」。第六，伊斯蘭文明，以伊斯蘭教為標誌，包括若干次文明，如阿拉伯、突厥（土耳其）、波斯和馬來。第七，非洲文明（可能存在的）。

能否接受清教徒觀念秩序及精神、心靈秩序，是現代轉型是否成功的首要因素。在廣義的西方文明之外（歐美及日本），正邁步在現代門檻上的是印度、台灣、南韓、新加坡等受英美殖民或影響的亞洲先進國家。次之是伊斯蘭國家、東南亞佛教國家，這些地方能否完成其「宗教改革」並引發政治經濟變革，尚在未定之數。離清教徒觀念秩序最遠的是中國和黑非洲──在這兩處「文明低谷」，清教徒觀念秩序幾近於無，其未來很難讓人抱有樂觀期待。這種具有等級次序的排列方式，不符合「文明無優劣」的「政治正確」理念，但大致與自由之家、大赦國際、記者無疆界、透明國際等國際NGO每年發布的自由、民主、人權、政府廉潔指數相符合（儘管這些機構本身亦偏向左翼）。

若以抵禦二十世紀以來的極端主義觀念秩序（共產主義、法西斯主義及各種宗教極端主義）的能力而論：在西方文明之外，伊斯蘭和印度教區域稍強；儒家文化圈和佛教文化圈的抗體次之，最殘暴的共產暴政皆在此一區域內出現──中國、北韓和紅色高棉；沉溺在原始宗教和偶像崇拜中的黑非洲則最弱。

觀念秩序及精神、心靈秩序，決定了一個國家或一種文明的體魄、質地及抗體。

第一節　現代之惑與文明之困

◎那些正邁步在現代門檻上的國度

在非基督教文明（國家）中，基本或部分實現現代轉型的、自由民主之家的新成員，主要有印度、南韓、台灣、新加坡和以色列等國。[1]

印度是全球最大的民主國家（人口意義上）。二〇二〇年二月，美國總統川普訪問印度時在一場大規模集會上說：「我們兩國之間的關係建立在我們的共同價值觀和我們對民主的共同承諾之上……我們遵循法治，以正義的承諾為指導，並以我們對自由的愛而加強。」川普政府提

出「印太戰略」，將印度洋放在太平洋之前，凸顯對印度的重視和肯定，及對美印戰略同盟關係的升級。

印度最可寶貴的是英國殖民統治期間留下遺產：民主政治和自由經濟。印度有自身相對不壞的文化傳統及民情與之對接，產生相對良性和正向的磁鐵效應、酵母效應及馬太效應。印度長期沒有大一統的中央集權，而是地方自治；印度教不像儒教那樣排外，具備多元主義的傳統。印度裔經濟學家阿瑪蒂亞．森（Amartya Sen）指出，印度的「對話文化」是印度民主制度鞏固的重要原因，印度已成功地建立了世俗主義的現代民主體制：

> 政黨在贏得選舉之後執政，在輸掉選舉之後走人。媒體一直大體自由，新聞界一直持續報導、審議並抗議。公民權利一直被認真對待，法院在追究違法行為方面一直相當積極。軍隊一直安穩地駐扎在兵營之內。

以上各個方面，中國無一具備。

近代以來，印度被英國全面殖民，是印度幸運。墨西哥詩人和外交家奧克塔維奧．帕斯（Octavio Paz）指出，英國將教育制度引入印度，現代印度由此開始。英國殖民者在印度努力推廣英語，英語為未來世界通用語言，印度以英語為官方語言，其思維方式因此改變。英國駐印度總督麥考萊說：「我們目前必須在印度培養一個階級，可在我們與受我們統治的人之間擔任中介；這個階級的人，在血緣和膚色上是印度人，但在品位、見解、道德、智識上是英國人。」接受英國憲制的印度知識階層承認，「我們心靈中最美好的、充滿生機的一面，是在大英帝國統治下形成和發展的」。印度知識分子將西方文化視為淨化其停滯且扭曲的傳統的最佳方式。被視為「現代印度之父」的拉姆．莫漢．羅伊（Ram Mohan Roy）受神體一位教派理念影響，認為印度教已被迷信扭曲，真正的印度教是和基督教同樣嚴謹的一神論，可見基督教對印度教的改革具有決定影響。

英國人離開後，這些正面因素仍然在印度開花結果：印度實行教育免費，其高等教育成就斐然，印度理工大學是亞洲第一、世界第三的理工大學。印度已建立起完善的工業體系，化工及鋼鐵均為世界第一，製藥和計算機技術僅次於美國，遠超以低端製造業為主的中國和依賴資源

出口的俄羅斯與巴西。印度近年來擺脫了蘇聯的計畫經濟模式，實現自由經濟貿易，印度最大的企業大都是私營企業。

儘管印度算是民主國家，卻仍不算全面現代化國家。「印度通常和笨重的大象相提並論：無法阻擋，但是走到哪裡都很慢。」這頭「象」有一天能勝過亞洲的競爭對手──作為「龍」的中國，但要追趕作為「鷹」的美國則路途漫長。政府的腐敗和低效、基礎建設的落後、貧富懸殊、種姓制度等都是表面問題；印度人和印度教對清教徒觀念秩序的排斥，是其最大的困境。

印度裔作家奈波爾（V. S. Naipaul）將父母之邦形容為「幽黯國度」，他認為甘地對印度的「幽黯」負有不可推卸的責任：「甘地把印度帶出一種『黑暗年代』；而他的成功則又不可避免地將印度推入另一個黑暗年代。」他對「甘地主義」的概括是：宗教的狂熱和宗教的自我炫耀，空手變魔術，擺脫建設性思想和政治責任。在獨立的印度，甘地主義仍是被征服人民的慰藉。

甘地在南非期間接觸到基督教，也結交一些基督徒朋友，但他對基督教只有膚淺的了解，最後還是懷著對西方現代文明的怨恨回到印度教傳統之中。甘地與泰戈爾爆發過一場爭論：甘地是堅定的印度教徒，不否定作為印度教教義重要部分的種姓制度，只是用某種「積極的歧視」（為非印度教少數族裔保留象徵性的國會議席）掩蓋之。泰戈爾作為世俗主義者，認為自己家族的傳統是「印度教文化、伊斯蘭教文化和英國文化這三種文化合流」的產物，他比甘地更多地肯定西方文明。

甘地反對洋布，反對資本主義，以紡織土布對抗和打擊英國的經濟，倡導「每個人都必須紡紗，讓泰戈爾像他人一樣紡紗，讓他燒掉自己的外國服裝，這是今天的責任，神會操心明天的」。泰戈爾拒絕接受此命令，反駁說，紡車不僅在經濟上沒有意義，而且是一種愚民的方式──「紡車無須任何人思考：人們只是無休無止地轉動屬於過時發明之物的紡輪。」泰戈爾抨擊甘地不分青紅皂白地譴責西方文明及焚毀外國衣服與舶來品，「我寧可將這些衣物送給那些赤身裸體的人」（邱吉爾將甘地諷刺為「半裸體的游方僧」不是沒有道理的）。這不單單是帕斯所形容的「一個詩人與一個聖人對話有其困難」，更是兩種世界觀的對立。甘地留給印度的負面遺產從未得到清理，今天的印度需要走出甘地的陰影。在印度的政治和文化光譜中，缺乏具有活力的、英美式保守主義。

以韓國、台灣和新加坡而論，在經濟上，三國都已邁入西方發達國家行列；在政治上，韓國和台灣的民主制度基本鞏固和穩定，新加坡則僅具一定的法治、民主的象徵（多黨制及選舉）而缺民主的實質。

韓國和台灣的民主化進程受美國影響較大。冷戰前期，美國為抗衡蘇聯及中國，一度支持兩國威權主義的軍事獨裁者（韓國的朴正熙、全斗煥，台灣的蔣介石和蔣經國父子）；冷戰後期，美國向兩國的獨裁政權施壓，也支持兩國的民主化運動。值得注意的是，在韓國和台灣的民主化進程中，長老教會都發揮了重大作用（韓國的天主教會也積極參與民主化進程）。

受制於地緣政治，韓國需要面對韓半島分裂的現實——而且還受到極度獨裁的北韓的武力威脅。用台灣學者朱立熙的話來說，韓國因為「錯誤的地理」造成「悲劇的歷史」，進而形成「恨的民族性」，未來基督信仰如何改變這一「恨的民族性」乃是其民主深化的關鍵。

台灣則不得不面對中國的吞併野心，且自身國家認同仍未完成——國民黨淪為共產黨的隨附組織，其支持者更認同中國而非台灣（國民黨的鐵票越三百萬，占投票人數的三成左右）。台灣文化中最幽暗的部分是國民黨帶到台灣的中華儒法思想，以及親國民黨的佛教和若干民間宗教。如何用基督信仰更新儒法思想、民間宗教並促成現代公民意識的深化，乃是台灣集團和教會的願景。

韓國和台灣的困境，都需要清教徒觀念秩序、精神和心靈秩序來解決，並在外交上鞏固與美國的聯盟。

韓國和台灣都缺乏清教徒觀念秩序和真正的保守派論述。韓國和台灣（尤其是知識界和媒體）瀰漫著左翼思潮，左翼思潮必然反美和敵視基督教。這是韓國和台灣必須克服的迷思。

韓國的保守派（右翼）只是狂熱的民族主義，這種民族主義將矛頭指向日本和美國，因為在經濟上受制於中國，反倒不敢批判真正威脅其民主制度和國家生存的中國，韓國學者金時德指出：「如果非得舉出直接威脅到現今韓半島的獨立與繁榮的國家，那應該是中國而非日本。」

在台灣，沒有韓國式的民族主義（台灣人對日治時代較多正面評價，相對於韓國也更親美），但台灣受西方現代教育的知識菁英與政治人物通常傾向左翼進步主義，國民黨則被錯誤地歸入右派的範疇。台灣沒有類似美國共和黨的保守派政黨，其兩黨制不是基於價值分歧而是基於國家認同的分歧。台灣具有一定清教徒觀念秩序的政治家是李登輝和

彭明敏，那麼誰是他們的接班人呢？

很多中國自由派知識分子用台灣實現了民主化來證明中國的民情和國民性不是反民主的，這個推理方式顛倒了因果。台灣之所以實現民主化，是因為台灣在過去相當程度上被西方（西班牙、尼德蘭）、西化的日本殖民（戰後雖然受國民黨政權威權統治，但更在美國的半託管狀態下），在此過程中一步步地去中國（文化）化。而如今台灣民主的缺陷或局限，正是因為去中國化不夠徹底。

威權政治加自由經濟的新加坡模式曾經是習近平心儀的樣板，但中國不可能成為放大版的新加坡。新加坡與其說是一個國家，不如說是一個雅典、但澤那樣的自由市（邦）。作為英國前殖民地，新加坡所取得的成就，應歸功於英國的制度遺產，而非以儒家為核心的「亞洲價值」──李光耀晚年明智地放棄了「亞洲價值觀」，回歸西方文明。曾被一位英國大臣譽為「蘇伊士河以東最地道的英國人」的李光耀，其實只是在堅持自由貿易、市場經濟和反對共產黨等方面像英國人。他很清楚美歐之不同：「在歐洲，由於社會福利過於慷慨，勞工缺乏推動力，導致經濟停滯不前。美國呢，競爭比較激烈，社會福利較少。但是，如果歐巴馬政府和國會傾向歐洲式的社會福利，這將導致美國經濟發展緩慢，且缺乏推動力。」

在政治上，李光耀不能算是右派，而是帶有獨裁傾向的馬基維利主義者。新加坡表面上有西方式的民主：議會制、多黨制、一人一票式的選舉，但新加坡宛如李氏家族掌控的幼稚園。李光耀一直為新加坡一黨獨大的政治現實辯護：今後若演變為兩黨制，就無法「說服最優秀和最有承擔的人挺身而出參選」。就連肯定李光耀的美國媒體人湯姆．普雷特（Tom Plate）也承認新加坡是「保姆國家」，「新加坡尊奉達爾文主義，強調紀律和勤奮，而監督者就是李光耀這位終極教父」。一名在網上非議李光耀的少年，被拘捕、審判乃至被送入精神病院，最後逃亡到美國尋求政治庇護──任何一個國家，如果有國民逃跑到其他國家尋求政治庇護，都足以表明這個國家在自由和人權保障方面存在嚴重缺陷。新加坡下一步是否能夠實現真正的民主政治，端看李顯龍之後其國內政治的演變。

在正邁步在現代門檻上的國度中，以色列是最大的奇蹟。一九四八年建國時，國際輿論對這個被伊斯蘭世界包圍的猶太小國的未來並不樂觀。然而，經歷多次血腥的戰爭，這個八百萬人口的小國克服自然資源

匱乏、地緣政治惡劣等不利條件，不僅生存下來，而且成為中東地區唯一的民主國家和發達國家──其實踐只有數十年時間的民主政治和自由經濟，跟歐美老牌民主國家相比毫不遜色。以色列人有強烈的宗教信仰和慘痛的歷史記憶，面對強敵，全民皆兵，維持強敵大軍事優勢。猶太人在人口數量上是一個小民族，但其諾貝爾科學獎得主比那些人口超過其數十倍的民族更多。以色列重視教育，擁有六千家創新公司，密度世界第一，在諸多高科技領域擁有傑出成就。

猶太教與基督教尊奉同一本舊約，但猶太教拒絕接受耶穌基督為彌賽亞，與基督教畫出一道鴻溝。以色列的政治觀念糅合歐美左右兩翼，比如左翼帶有共產主義色彩的基布茲合作農莊制以及福利國家模式，其司法制度則兼具普通法系、大陸法系和猶太法典的特徵。以色列的民主獨步中東，卻要面對作家阿里．沙維特（Ari Shavit）概括的「七個威脅圈」──伊斯蘭、阿拉伯人、巴勒斯坦人、國內、精神、道德以及身分屬性。儘管「一個自由的社會和一個自由的市場給我們帶來對手不曾擁有的優勢」，但以色列仍不是一個正常國家，「以色列日益比它的鄰國強大，但軍事和技術的優勢讓新的以色列變成古怪的孤立狀態：他們只關注內部，忽略了他們居住的世界」。

如果能正確處理國內、國際問題，培植基於清教徒觀念秩序的保守主義思潮和政治力量，印度、台灣、韓國、新加坡、以色列等國都將順利邁過現代門檻，成為跟歐美並肩的全面現代化國家。

◎那些無法跨入現代門檻的國度

在難以跨入現代門檻的文明或國家中，這裡主要討論三大類：亞洲的佛教國家、伊斯蘭世界及非伊斯蘭教的非洲。學者蘭德斯（David Landes）在《論國民的財富和貧窮》一書中，直截了當地將阿拉伯人、印度人、非洲人和南美人稱之為「失敗者」。他引用大量數據來指出這樣的事實：知識上的種族隔離狀態是宗教原教旨主義最主要的負擔，它導致了技術上的落後和創造力的喪失，在非西方的世界裡，知識無法積累和發展。將蘭德斯的著作譴責為種族歧視無助於問題的解決，明智的方式是將其視為一種殘酷的溫柔，一種出於好意的嚴厲無情，是為了震驚和刺激那些「失敗者」的文化從而促使它們面對現實的一種英勇的努力。

亞洲以佛教為國教或信仰佛教者占多數人口的國家，包括東南亞的緬甸、尼泊爾、柬埔寨、越南和泰國，以及中亞的蒙古。

二戰之後，緬甸長期由意識形態接近共產極權主義的軍政權統治。二〇一六年，翁山蘇姬領導的民主聯盟在選舉中獲勝，軍政權被迫與之分享權力。但國內種族及宗教衝突並未停止，軍方及佛教徒暴力迫害羅興亞人，演變成人道主義災難。翁山蘇姬光芒褪盡，亦顯示其信奉的佛教思想無法建構民主政治。

尼泊爾是改良後的毛派政黨通過選舉上台執政，王室發生血腥的火併慘劇之後，君主制被廢除，但政局仍動盪不已，經濟相當落後。

柬埔寨獨立後，君主制和軍政權均無法維持良治。紅色高棉崛起，柬埔寨傳統的佛教信仰和君主制對共產主義狂潮毫無抵抗力。越南出兵推翻紅色高棉政權後，強人韓森的半獨裁統治持續至今。柬埔寨在經濟上仰賴中國，政府極度腐敗，百分之四十的兒童營養不良，百分之八十的國民過著原始的生活，「國內四分之一的人口被自己的領導人殺害，民眾的心理創傷一代傳給一代，使整國的人格變得黑暗」。

越南有佛教傳統以及由法國人帶來的天主教信仰。法國在越南失敗的殖民統治導致越共攫取人心，先在北越建立獨裁政權，然後通過越南戰爭顛覆親西方的南越政權。在此過程中，越南的佛教徒反對南越的腐敗政權及美軍的介入，間接地幫助北越的獲勝。胡志明仿效蘇聯和中國的統治模式，在土地改革和政治運動中殺人無數。近年來，越共的政治改革和經濟改革步伐超過中國，為抗衡與之有領土和領海爭端的中國，轉而與昔日的宿敵美國結盟，未來能否實現民主轉型，尚不得而知。

東南亞佛教國家中社會運行相對較好的泰國，近年來屢屢發生軍事政變（王室在幕後支持）而處於民主倒退狀態。美國歷史學家懷亞特（David K. Wyatt）指出：「進行了半個多世紀的民主實驗，泰國還沒有設計出一套持久的政治制度，能夠成功地調解在一個迅速發展和變化的社會中的不同利益。」泰國王室享有超越憲法的權力，泰國王室從印度教和佛教中汲取信念：在印度教中，國王是半人半神，是活的神，其法統來自於其神聖的血脈；在佛教中，國王是一位法王，法統來自於他偉大的精神力量。[2]泰國的君主制未能像日本的天皇制那樣在戰後「去神化」並「走向人間」。泰國的學生運動已經開始突破禁忌，直接批判君主制。

佛教國家中唯一建立民主制度的是蒙古，但其經濟狀況不佳，民主

能否生根發芽並茁壯成長，值得關切。

伊斯蘭教在地理分布上幅員之廣和信徒人數之多（伊斯蘭教徒占世界總人口的近四分之一），僅次於基督教。迄今為止，伊斯蘭世界沒有一個成功實行民主政治和自由經濟的國家。歷史學者塔米．安薩里（Tamim Ansary）指出，政治的發展和智識的發展息息相關，近代以來伊斯蘭的思想固化，原有的鼓勵「以推理為基礎的自由和獨立思考」消失了，「絕對不存在穆斯林版本的歐洲新教改革」，更不會有新教改革所帶來的結果──不存在個人主義的教義，沒有宗教和民族主義的結合，沒有教會和國家的分立，也因此不存在民主、科學和工業革命。

按族裔和地理位置，伊斯蘭世界大致可分為五大板塊。

第一個板塊是土耳其及中亞突厥─蒙古系帶有「斯坦」後綴、從蘇聯獨立出來的國家（表面上有多黨制、選舉和議會，但全都是威權主義的家族統治）。

土耳其的西化相對成功，也是突厥系國家的精神領袖。橫跨亞歐非三大洲的鄂圖曼帝國稱雄四百年，但近代以來，隨著歐洲的宗教改革和工業革命及俄羅斯帝國的崛起，鄂圖曼帝國節節敗退。一八五三年，俄國沙皇在聖彼得堡會見英國大使時說：「我們手上有位病人，命在垂危，他需要一位內科醫生，而不是外科醫生。」這位病人指的是鄂圖曼土耳其帝國，它從此有了「西亞病夫」之稱。讓沙皇沒有想到的是，一九〇五年俄國在日俄戰爭中被日本打敗傳遞了一個清晰的信息──現代化和立憲才是東方國家的出路。一九〇八年，「青年土耳其黨」發動政變，迫使蘇丹恢復一八七六年憲法，建立立憲政府。但一戰的戰敗和民族主義運動讓緩慢改革中的帝國解體了。

凱末爾（Kemal）在戰爭廢墟上建立了現代土耳其民族國家：首先，他反對鄂圖曼帝國加給土耳其人的負擔，徹底拋棄帝國征服所得的領土，接受一個小得多的土耳其的疆界；其次，他剝奪伊斯蘭教在政治上的影響，打造了政教分離的世俗主義共和國──在伊斯蘭世界，只有土耳其選擇這種符合西方標準的現代化模式，它也因此成為鄂圖曼帝國的所有繼承國中最為穩定的一個。土耳其成為北約成員國，也積極尋求加入歐盟。但這種模式只成功了一半，近年來，傾向伊斯蘭主義的正義與發展黨長期執政，艾爾多安成為準獨裁者且逐漸拋棄凱末爾的世俗化遺產。處於歐亞交匯處的地緣優勢成了劣勢──土耳其究竟是亞洲國家（東方）還是歐洲國家（西方）？其身分和價值認同懸而未決。

第二個板塊是阿拉伯國家，主要分布在中東和北非。阿拉伯人在歷史上曾有輝煌成就，歷史學家菲利普．希提（Philip Hitti）指出：「講阿拉伯語的各國人民，是第三種一神教的創造者，是另外兩種一神教的受益者，是與西方分享希臘—羅馬文化傳統的人民，是在整個中世紀高舉開明火炬的人物，是對歐洲文藝復興作出慷慨貢獻的人們。」鄂圖曼帝國崛起後，阿拉伯地區淪為其行省。二戰後，阿拉伯國家紛紛獨立，其現代化模式分兩種。一種是以傳統的伊斯蘭原教旨主義為立國基礎，在政治、法律、教育等方面與伊斯蘭教相結合，但在經濟上引入資本主義，並實行君主政體。表面上有憲法，但君主不受憲法制約，掌握絕對權力。伊斯蘭教淪為統治工具，王室與特權階層並不恪守教規，生活奢侈腐化，卻縱容宗教人士用教規奴化平民和消滅異見。此類國家包括沙烏地阿拉伯、科威特、阿聯酋、巴林、卡達、約旦、摩洛哥等。另一類實行一定程度的政教分離和世俗化，又確立「官方伊斯蘭」，推動除了民主政治之外的現代化，政治結構是強人威權政治，有民主政治的各種標誌（如議會、選舉、多黨制）卻無民主之實，這類國家有埃及、伊拉克、利比亞、敘利亞、蘇丹、突尼斯、阿爾及利亞等，它們很多都在「阿拉伯之春」中遭到猛烈衝擊，此後經歷了漫長的內戰和動盪，至今仍看不到建立民主法治的希望。

第三大板塊是作為波斯帝國繼承者卻實行伊斯蘭原教旨主義的伊朗（以及國名來自波斯語、也實行伊斯蘭原教旨主義並淪為恐怖主義滋生地的阿富汗斯坦、巴基斯坦）。伊朗的憲政改革比土耳其早兩年，在日俄戰爭之後第二年啟動。二戰後，伊朗一度是美國的盟友，巴勒維國王的「白色革命」帶來經濟快速增長，但並未阻止伊斯蘭革命發生。一九七九年，宗教領袖霍梅尼奪取政權，建立了神權統治。國家主權不屬於人民而屬於安拉，民選總統受精神領袖（最高領袖）轄制，實行伊斯蘭教法，政治、經濟、法律、教育領域伊斯蘭化，敵視西方。但伊朗神權政權的標誌和方法，卻從歐洲轉借而來。比如，大量處決意識形態的敵人，將知識分子流放出境，大規模充公私人財產，暴力統治加上思想改造，種種皆來自羅伯斯庇爾和史達林，而非穆罕默德和阿里。神權統治給伊朗帶來近半個世紀的專制政治、經濟凋敝、文化窒息（悠久的波斯文化被切斷和清除）、與西方對立導致經濟制裁，民眾抗議遭血腥鎮壓，伊朗成為西方眼中的「邪惡國家」。

第四大板塊是非洲非阿拉伯民族的穆斯林國家，如奈及利亞、索馬

利亞、塞內加爾、甘比亞、幾內亞、獅子山、馬里、尼日爾和查德等國。這些國家大都可歸入「失敗國家」或「部落國家」之行列。伊斯蘭教未能幫助這些國家完成現代民族國家的轉型和民主化，它們獨立後，對同樣信奉伊斯蘭教的、善於經商且比較富裕的阿拉伯人展開種族清洗。以蘇丹為例：一九八九年，奪取政權的歐瑪爾．拜希爾將軍一手拿著古蘭經，一手拿著卡拉什尼可夫步槍，宣稱「叛教者不配活著」，他與導師哈桑．圖拉比一起將蘇丹打造成非洲最激進的伊斯蘭原教旨主義國家，也是支持恐怖主義的流氓國家，賓．拉登長期以蘇丹為策畫恐怖主義的活動基地。而在索馬利亞，中央政府消失了，國家解體為部落制，軍閥混戰、海盜肆虐。

第五大板塊是東南亞伊斯蘭國家，包括印度尼西亞、馬來西亞、汶萊（大致可將南亞的孟加拉國計入）。東南亞伊斯蘭國家的人口占伊斯蘭世界的四分之一，超過阿拉伯人。它們大都實行較溫和的伊斯蘭主義，印度尼西亞和馬來西亞的現代轉型相對成功。就傳統伊斯蘭世界而言，東南亞是其邊陲地帶；但近年來，由於馬來西亞和印尼在政治經濟、種族和諧等方面取得的成就，被譽為伊斯蘭現代化的榜樣。新加坡學者馬凱碩（Kishore Mahbubani）提出，這兩個國家可能取代中東地區和阿拉伯人的伊斯蘭領導地位：「迄今為止，沒有伊斯蘭國家成功現代化，但是馬來西亞和印尼這兩個遠離伊斯蘭誕生之地的伊斯蘭國家，在亞太經濟圈表現突出……伊斯蘭世界的風將不再是由西向東吹，而是相反方向，這是重要的歷史變化。」馬來西亞領導人馬哈蒂爾聲稱：「如果我們能建立一個理性的伊斯蘭國家，在管理、科學、技術、貿易、工業、政治、社會和宗教穩定方面努力進取，我們就能推動真正的伊斯蘭事業，這是我們的吉哈德。」但近年來馬來西亞的政治紛爭給此一「寬容溫和、繁榮發展」的理想蒙上一層陰影。

在非伊斯蘭教和非阿拉伯人的黑非洲，也沒有出現國家治理成功的案例。

基督教在非洲的影響力僅次於伊斯蘭教，非洲有超過六億、接近四成人口是基督徒。基督教出現「非洲大復興」，卻未能帶來國家成功轉型。非洲國家流行的靈恩派與巫術化的基督教，遠離聖經真理，不具備清教徒觀念秩序及精神、心靈秩序。在盧安達的種族屠殺中，教會人士捲入其中，法國和比利時等前宗主國亦難辭其咎。

總體而論，前英國殖民地國家的情況好於前法國殖民地國家──南

非、甘比亞、波札那等未發生過內戰和軍事獨裁統治的國家都是前英國殖民地，這也符合西方世界中新教國家的政治經濟發展優於天主教國家的規律。

三個基督教占主流地位的非洲國家的治理失敗，頗值得探討。表面上的基督信仰，若沒有深厚的清教徒觀念秩序支撐，無法成為良治之根基。

賴比瑞亞是一八四七年由三百萬從美國回到非洲的黑人奴隸建立的國家，也是非洲唯一沒有被西方殖民的國家。然而，以美裔賴比瑞亞人自居的移民，剛脫離奴隸身分，又將當地原住民當做奴隸來奴役。他們模仿美國星條旗制定本國國旗，差別在於賴國國旗上只有一顆星，且以美元為法定貨幣。二十世紀六、七〇年代連續二十年擔任總統的威廉．托爾伯特（William Tolbert）曾是浸信會牧師，其政權極度腐敗。後來，軍官發動政變，虐殺托爾伯特，從此賴比瑞亞陷入軍閥混戰。最後一個軍閥泰勒（Charles Taylor）出生於浸信會家庭，曾在美國的大學獲得碩士學位。二〇〇三年，泰勒在兵臨城下之際被迫下台流亡，在告別演說中將自己與耶穌相提並論。

衣索比亞是東非唯一的基督教國家，一個古老的基督教分支在此承續兩千多年，比歐洲很多教會更古老。有「非洲雄獅」之名的末代皇帝海爾．塞拉西（Haile Selassie）自稱所羅門王和示巴女王的後裔，其神授統治受到正教會透過諸多隱修院、教堂、神父予以支持。他曾因反抗義大利侵略軍而贏得世界聲譽，但其晚年陷入不可自拔的暴政。一九七〇年代，國內大饑荒，餓殍遍野，塞拉西仍窮奢極慾。絕望的民眾發動武裝起義，皇家軍隊兵變，塞拉西被迫退位並被軟禁，遭人以枕頭悶死，屍體埋在皇宮某廁所底下。[3]此後，蘇聯扶持殘暴的軍政權掌權多年。這個怪異的前現代國家產生譚德賽式的謊話大王自不足為怪。

南非是非洲最富裕和現代化的國家。但其「新國父」納爾遜．曼德拉（Nelson Mandela）離開政壇二十多年後，其「彩虹國家」和「金磚國家」的光環褪盡。曼德拉的成功也是其失敗──他所達到的權威和神話式的境界使他「浮游於政治之上」（以戴高樂的方式），他與屠圖大主教（Desmond Tutu）合力達成種族和解，卻未建構出有活力和公正的政治經濟模式。曼德拉宣稱「英國的民主制度是我們前進的航標」，他卻用共產主義的方式重建政治和經濟：簡單剝奪富裕階級（主要是白人）的財富，破壞了脆弱的經濟平衡。記者莫列齊．姆貝基（Moeletsi

Mbeki）對「黑人經濟強化政策」提出尖銳批評，此一政策「造成了一個人數很小、不具備生產能力，但非常富裕的黑人資本家階級，他們由非國大已退休或尚未退休的高官小圈子組成，成為經濟寡頭們的同盟者、南非去工業化過程的看管人」。研究南非轉型的學者海因．馬雷批評說：「非洲人國民大會已融入一張過去為白人特權者服務而設計的機構關係、體制和實踐的網路之中。」南非出現了「合夥的統治階級」，所謂國家企業，「就是統治者攫取收入的源泉，也為維持庇護網路提供必要的資金」。在南非的五千萬人口中，七百萬人在貧困線下掙扎求生，犯罪率居世界前茅。南非的悲劇正如詹姆斯．鮑德溫的警句：「人民陷入歷史的陷阱，而歷史又陷入他們的陷阱。」

非洲各國獨立之後，獨裁者漸次登場，他們中很多人標榜是虔誠的信徒，有的是前牧師或前神父。剛果—布拉札維爾獨裁者尤盧（Fulbert Youlou）曾是天主教神父；馬拉威統治者班達（Hasting Banda）為蘇格蘭教會長老，回國前是倫敦頗受尊重的執業醫生，奪取政權後很快淪為獨裁者，教會要求其會眾「為這位在權力的牢房裡，極為孤單的人祈禱」，班達卻威脅說要殺掉反對他的主教們；中非皇帝博卡薩（Jean-Bedel Bokassa）掌權時為尋求蘇聯和阿拉伯世界支持，宣布放棄天主教信仰，先後轉信共產主義和伊斯蘭教，晚年在流亡生涯中每天閱讀聖經，自稱基督的使徒。他們在一夜之間就從普通信徒蛻變為高高在上的偽神：加納獨裁者恩克魯瑪（Kwame Nkrumah）設立「締造者日」紀念他在創建加納國的貢獻，國家賦予其「奧薩基埃佛」（救世主）稱號；赤道幾內亞獨裁者恩圭馬（Francisco Macías Nguema）將整個國家變成「非洲的達豪集中營」，關閉天主教學校，命令教堂必須懸掛其肖像，強迫神父高呼「除了恩圭馬沒有上帝」的口號，最後關閉所有教堂並驅逐所有外國傳教士。宗教信仰對他們來說，遠沒有權力重要。

社會主義、共產主義意識形態一度氾濫於數十個非洲國家，蘇聯、中國乃至古巴都在非洲施展拳腳並激烈競爭，他們幫助培訓的政治和軍事領袖多半是恐怖分子。這些非洲國家原本沒有其恆定的價值和理念，當共產主義襲來時，根本談不上抵抗，展開雙臂就擁抱。肯亞民族主義領袖甘耶達（Jomo Kenyatta）於一九三二年就讀於第三世界革命家的搖籃—莫斯科東方大學，此前五年，鄧小平、蔣經國曾在此受訓。更徹底的共產主義運動是坦尚尼亞國父尼雷爾（Julius Kambarage Nyerere）所策動的，他像洪秀全和毛澤東一樣實行絕對公有制，建立

所謂烏賈瑪（Ujamaa）制度，將一千一百萬人集體遷移到新村子中，造成國家經濟的崩潰。

非洲獨立之後二十年間發生四十次政變。暴政帶來經濟衰敗和社會解體，非洲淪為世界上最貧窮的地區，其整體經濟產出只占全球國內生產總值的百分之二，在世界貿易和投資中所占的比例不到百分之二。營養不良的非洲人接近一半，人均壽命比世界平均值少二十年。以離清教徒觀念秩序的距離而論，非洲大概是唯一比中國更遠的地方。

第二節　華語觀念市場的競爭與整合

迄今為止，中國的現代轉型徹底失敗（「吃飽飯」不是成功的標誌，高樓大廈、火箭、高鐵和奧運會也不是，更何況吃不飽飯的中國人仍以億計）。中國跟非洲一樣停留在中古時代，只是表現形式有所不同。非洲有上千萬人餓死，中國在毛澤東時代餓死的人更多；中國的大城市時尚光鮮，但許多偏遠鄉村的慘況並不比非洲好多少；就政府腐敗、濫用權力而言，中國比很多非洲國家更糟；而且，中國極權主義的天羅地網比非洲國家嚴密得多，若干非洲國家已有了民主的萌芽、多黨制、差強人意的選舉、相對獨立的司法及新聞自由，這些在中國全都可望而不可即。

二十世紀以來，中國在每一個十字路口都選擇最壞的路徑（連次壞都不是）。一九四九年，共產黨取代國民黨，開啟歷史上空前的極權暴政。共產黨的政策在七十年間有所搖擺，無非是重複清帝國末期的鐘擺方式：毛澤東時代是不能坐穩奴隸的時代，如同太平天國和義和團；鄧小平時代是勉強坐穩奴隸的時代，如同洋務運動和維新變法──鄧小平只能接受洋務運動，不能認同維新變法，維新派的胡耀邦和趙紫陽含恨而死。鄧小平是洋務運動的總設計師，及一九八九年天安門屠殺的「總射擊師」。習近平毛鄧並用，打鄧之燈，走毛之路。無論一九六六年的文革、一九八九年的天安門屠殺，還是二〇〇八年的北京奧運及鎮壓《零八憲章》以及二〇一二年的習近平接班及五年後的稱帝，都是基於同一邏輯的演化和發展，並不存在「開倒車」之說。

中國現代轉型的失敗，關鍵原因在於清教徒觀念秩序及精神、心靈秩序的缺席，而這種缺席又是因為中國的民情和民族性對其本能的排

斥。進入二十一世紀，政治改革不僅停滯而且倒退，思想觀念場域群魔亂舞、穢氣衝天。探討當代華語觀念場域的各種思潮如何「亂哄哄你方唱罷我登場」，比關注台面上高層權力鬥爭和領導人更迭更為重要。改變中國走向的是觀念秩序，而非政治強人──政治強人亦受觀念秩序之驅使。

◎「韌性威權」時代的八種思潮

一九八九年天安門屠殺之後，中國進入「後鄧小平時代」，這是一個很難用西方既有政治學術語界定的時代。

美國哥倫比亞大學教授、中國問題專家黎安友（Andrew J. Nathan）提出「韌性威權」之概念──比「後極權主義」更準確，但仍顯得有些輕忽。二〇〇三年一月，黎安友在《民主》雜誌發表〈威權主義的韌性〉一文，認為「中國沒有出現民主轉型，反而是完成了由極權主義向經典威權政權的轉型，並且似乎變得越來越穩定了」。

「韌性威權時代」大致結束於二〇〇八年北京奧運會──北京奧運會的「萬國來朝」是中國邁向「野蠻崛起」的起點。

二〇〇九年，黎安友在另一篇題為〈威權主義的非永久性〉的文章中承認，他需要對這一概念做出修正，鑑於習近平接班過程期間中共內部激烈的內鬥，「韌性威權」並沒有那麼「堅韌」，「中國未來最有可能的轉型方式仍然將是天安門事件那樣的模式」。

「韌性威權時代」中國的觀念場域尚未定於一尊。體制內開明派政治評論員馬立誠概括了從江澤民到胡錦濤時代二十年間的八種社會思潮，差不多可以涵蓋觀念場域有限度的「眾聲喧嘩」。

第一種是官方意識形態，即鄧小平理論，並涵蓋江澤民「三個代表」及胡錦濤「科學發展觀」。馬立誠支持「改革開放」，試圖維護後鄧理論中偏向自由化的一面，即「社會主義市場經濟」。但他承認，由於政治體制改革滯後，中國出現腐敗叢生、貧富分化等諸多問題。鄧小平的改革開放是新一輪洋務運動，在政治思想的開放上還不如洋務運動。鄧小平在政治改革──即放棄中共一黨獨裁──上寸步不讓，體現了其被毛形容為「開鋼鐵公司的」之頑固專橫特質。鄧先後罷黜胡耀邦和趙紫陽這兩位不能堅守「四項基本原則」的總書記，並在一九八九年調動野戰軍屠殺抗議民眾，不惜「殺二十萬人，換取二十年穩定」。由此可

見，鄧毛是一體的。

在經濟層面，僅以「社會主義市場經濟」而論，一旦在「市場經濟」之前冠以「社會主義」，「市場經濟」便名存實亡。這是一套歐威爾式的「新語」，在上世紀八〇年代，卻是必不可少的保護傘，正如台灣學者朱敬一所說：分明是私有財產，偏偏要用什麼「包產到戶」去形容；分明是家裡私養了驢馬，卻迂迴說「交通工具不算財產」；分明是在搞自由化，卻堅決反對自由化；分明是在走市場經濟，卻說是「國家調控市場，市場引導企業」。但它又不單單是改革者自我保護的戰術，扭曲的語言體現的了扭曲的現實：在中國，「市場經濟」不是清教徒觀念秩序之下以保障私有產權和契約精神為基礎的「市場經濟」，而是太子黨「先富起來」的遮羞布。一旦太子黨抓緊錢袋子、刀把子、槍桿子和筆桿子，「市場經濟」就黯然退場，「國進民退」乃至新一波公私合營就開始了。所以，馬雲和馬化騰等非太子黨的「先富派」才爭先恐後地宣稱，「我的錢不是我的錢，我的錢是黨的錢」。

第二種是老毛派（老左派），或稱之為「毛左」。「毛左」的核心思想是堅持毛主義，堅持文革正確，堅持階級鬥爭，堅持在政治上和經濟上同時反西方。「毛左」反對中國參與全球化、加入世貿組織，認為中國因此成為西方資本主義之附庸。「毛左」大都反鄧，認為毛澤東對鄧小平「走資派」的定義是正確的，並進而批判江澤民和朱鎔基是「洋務派」和「賣國賊」。在鄧小平時代及後鄧小平時代，「毛左」的觀點基本無法在官方媒體上發表，《中流》等「毛左」傳統刊物被叫停，「毛左」的輿論陣地退縮到「烏有之鄉」網站。但掌權的「走資派」對「毛左」大致網開一面。

「毛左」的成分頗為複雜，包括毛時代的一些退休官員和文膽（如毛時代的冶金部副部長馬賓、中央文革小組成員戚本禹等）、信奉毛主義的學者（如經濟學家郎咸平、北大文學教授孔慶東）其基本盤是未能在「改革開放」中獲利的底層青年或對現實不滿卻找不到正確出路的「憤青」（如北大馬克思主義學會成員）。他們的觀點涉及面頗廣，如郎咸平主張「以大政府主義和中央集權來就診國企改革」（此一觀點在胡溫後期和習近平時代被官方部分採納）；如鞏獻田反對《物權法》，認為保護個人財產違背社會主義原則；如張宏良肯定文革，認為「文革創造了與現代化社會相適應的大眾政治文明」。「毛左」一度湧到薄熙來「唱紅打黑」高潮期的重慶，以薄熙來為盟主，為之搖旗吶喊。薄熙

來垮台後，「毛左」一度偃旗息鼓。當習近平呈現出作為薄熙來之升級版的真面目之後，「毛左」轉而歌頌習近平，企圖東山再起。

第三種是新左派。新左派在維護毛澤東、反西方上跟老左派一樣，只是他們使用的理論工具更新潮、更時髦──西方新馬克思主義、後殖民主義、東方主義、法蘭克福學派等，常常掛在嘴邊的人名是薩伊德（Edward Said）、杭士基（Noam Chomsky）、詹明信（Fredric Jameson）等。他們的文風亦如翻譯文字，食洋不化，以洋治洋。西方左派有一定的真誠度，敢於批判其所處社會的種種問題；中國的新左派則從來不敢批評中國社會的癥結所在──共產黨一黨專制，卻將中國的問題全都歸結到西方帝國主義身上，他們大都身處體制內（學術界），並受當局的縱容和支持。

胡錦濤時代後期，新左派向國家主義靠攏。北大中文系教授韓毓海在《五百年來誰著史》一書中提出中國中心主義史觀；王紹光和胡鞍鋼鼓吹提升國家吸取能力、調控能力、合法化能力和控制能力；由自由派轉向新左派的文學評論家摩羅赤裸裸地為希特勒翻案，認為希特勒敢於反抗英美強權，雖敗猶榮，中國應當向希特勒學習，其《中國站起來了》一書在中國公開出版；曾在香港中聯辦任職的北大法學博士強世功公然宣稱一國兩制已過時，中央要對香港實行全面管制──他們相信政治的實質就是暴力和征服，中國的國家意志就是黨國意志，黨是靈魂，國是肉身。新左派已淪為新納粹。

第四種是民主社會主義，它與自由主義較為接近，持這種觀點的多為已退休的體制內開明派，以被整肅之前的《炎黃春秋》雜誌和「共識網」等為言論陣地。最系統地論述這一觀點是中國人民大學前副校長、曾當過右派的謝韜。謝韜在《民主社會主義與中國前途》一文中認為，馬克思、恩格斯晚年對暴力革命、階級鬥爭的道路有所反思，更傾向於民主社會主義路線。而瑞典等西北歐國家成功實踐了社會民主自由，「構成社會民主自由模式的是民主憲政、混合所有制、社會市場經濟、福利保障制度，而其核心是民主」。北歐模式是中國學習的榜樣。

這是謝韜那一代老人所能走到的最遠處。他們的局限是，無法脫離馬克思主義和社會主義的框架。北歐模式並非馬克思主義的成功實踐，其經濟是市場經濟，其政治是議會民主，都是非馬克思主義的。北歐模式只適宜於僅有數百萬人口且資源豐富的小國（即便如此，過度福利也給瑞典等國帶來諸多社會問題，目前已難以為繼），北歐模式無法為人

口和資源狀況完全與之迥異的中國所效仿。

第五種是自由主義。中國當代的自由主義基本上是世俗自由主義，其光譜較為廣泛，從古典自由主義到新自由主義無所不包。很多世俗自由主義者對基督教文明並不友善。在西方積累數百年的各種自由主義從上世紀八〇年代一股腦地進入中國思想場域，知識分子來不及咀嚼、消化，照單全收。不過，如果尋求自由主義的最大交集，正如其代表人物徐友漁所說：「自由主義的核心就是對個人價值和尊嚴的肯定，對個人權利和利益的尊重和保護。」上世紀八〇年代，自由主義是民間主流思潮，經過天安門屠殺之後，在九〇年代初期和中期蟄伏、醞釀，在九〇年代末期再度興起。由於網路和自媒體的出現、以南方報系為代表的市場化媒體的湧現，自由主義在二〇〇八年之前的輿論場域擁有極大影響力。

從二〇〇八年中共鎮壓以自由主義者為主體的《零八憲章》運動之後，自由主義逐漸式微。尤其是習近平時代對媒體、大學和NGO的嚴酷迫害，使自由主義所拓展的民間空間和思想資源幾乎歸零，很多自由主義者被迫流亡海外或成為「內在的流亡者」，也成為新一輪的「思想史上失蹤者」。

第六種是民族主義。九〇年代末以《中國可以說不》等書籍走紅為標誌，民族主義異軍突起——據說該書發行超過三百萬冊，書商和作者用麻袋裝從經銷商那裡收到的現金，然後移民美國。這就是中國式的、言行脫節的民族主義。近年來，中國的民間情緒跟希特勒崛起之前的威瑪德國非常相似，反美、反日的思潮和活動此起彼伏，官方有意培植和誘導該思潮為其所用。

民族主義思潮的高峰，為軍方學者劉明福在二〇一〇年出版《中國夢》一書。劉認為，二十一世紀是中美對決的世紀，中國要通過戰爭來結束美國的霸主地位，實現「戰鬥崛起」：「中國時代的第一個標誌，就是確立在世界的領袖地位，發揮對國際社會的引領作用。」習近平對此書頗為欣賞，將該書思想納入其執政理念，提出以「中國夢」為核心的「習近平思想」。由此，習近平本人成為民族主義旗手。

第七種社會思潮是民粹主義。近代以來中國多次陷入民粹主義的泥沼，如義和團運動、「五四」運動中的火燒趙家樓等；毛澤東是操弄民粹主義的大師，毛時代歷次政治運動都有民粹主義的成分，其登峰造極就是紅衛兵和造反派運動。

進入二十一世紀，民粹主義藉助網路等新技術的力量，對異見人士發起人肉搜索和網路公審。近年來，民粹主義的代表性事件有：經濟學家茅于軾因批評毛澤東，毛粉組織「公訴團」，到茅于軾的居家及工作場所騷擾，進而在「烏有之鄉」網站設置「漢奸榜」，號召民眾動用私刑懲罰「漢奸」，劉曉波、茅于軾等自由派知識分子皆名列其中；楊佳殺死多名警察（並非虐待他的警察）之後，被民粹主義者推崇為大俠和英雄，艾未未是將楊佳造神的重要推手，他本人被推特上的民粹思潮奉為「艾神」。民粹主義者跟毛派有高度重合性。

第八種是新儒家。當代中國新儒家跟上世紀五〇年代的海外新儒家不同。天安門屠殺之後，傳統文化熱和國學熱成為知識界「自我療傷」的一種方式。當代本土新儒家的代表人物蔣慶否定海外新儒家，認為後者偏安於學院、不敢實現政治理想，且認同西方民主自由價值、不敢堅守固有的儒家文化。蔣慶主張重建儒家，將中國建成政教合一的國家，以實行王道統治──這是康有為的思路。中國當代新儒家中在一定程度上認同憲政理念的是秋風（姚中秋），他認為應當在儒家傳統中發掘憲政資源，憲政在中國古已有之，孔子是公民社會的開創者──這是錢穆的思路。

胡溫時代，新儒家頗為走紅，民間創辦儒家私塾和學院層出不窮（遊走於中港台的南懷瑾成為權貴富豪競相交往的文化明星）。孔子塑像一度出現在人民大會堂一側，後來因為黨內反彈太大，又悄然撤走；孔子學院作為中國「軟實力」的象徵遍布世界各國的著名學府，充當大外宣的馬前卒──二〇二〇年，因孔子學院在西方被認定為間諜學院，中共又悄然改名。從這兩個案例可以看出，當代新儒家與共產專制思想尚未完成有機整合。

以上八種思潮，第一種鄧小平理論是官方意識形態，其他七種都處於在野狀態，其中老左派、新左派、民族主義、民粹主義、新儒家等五種得到官方的認可和支持，民主社會主義和自由主義則遭到官方的敵視和打壓。

◎「野蠻崛起」時代的「天下主義」：以劉小楓、汪暉與施展為例

二〇〇八年之後，中國告別「韌性威權」時代，進入「野蠻崛起」時代。在觀念秩序場域，民主社會主義和自由主義經過官方殘酷打壓幾

乎銷聲匿跡，成為潛流；老左派、新左派、民主主義、民粹主義和新儒家等思潮則與新的官方意識形態「新時代有中國特色社會主義」（習近平思想）合流，成為一種反人類、極端邪惡的「天下主義」——其代表人物及觀點，僅舉三例加以說明：劉小楓之「新國父論」、汪暉之「多元一體論」和施展之「樞紐論」。

曾發明「文化基督徒」這一稱謂並組織翻譯大量西方基督教和政治哲學經典的學者劉小楓，過去被視為自由主義陣營之一員。在習近平時代，劉小楓搖身一變成為新納粹，是當代知識人華麗轉身、賣與帝王家的典型個案。

劉小楓認為，毛澤東如同華盛頓一樣，創建中華人民共和國並清除西方列強在中國的勢力；又如同林肯一樣，以韓戰奠定中國的「大國」地位，所以毛澤東是華盛頓加林肯的「新國父」。[4]劉小楓的「新國父」論述，讓誤以為他是自由主義者或基督教文化持燈人的讀者瞠目結舌。其實，從其人生及思想脈絡來看，也是一種必然——他在二十年前就提出「毛子」之說，將毛澤東與孔子相提並論。

劉小楓的「變臉」，乃是回歸其最本真的自我。他在西方謀求大學教職失敗，對西方產生舍勒式的怨恨；正如高行健獲得諾貝爾文學獎之後，心理嚴重受挫的北島不再相信未來，一邊咒罵紐約地鐵的骯髒，一邊回中國接受小朋友為其佩戴紅領巾。劉小楓宣揚古典教育，但他從未洞悉希臘和希伯來的「求真」和「求善」意志，他熱衷的以施密特為代表的德國現代極權主義。

劉小楓無法靠自己發明的理論撬動歷史，他口口聲聲反對西方卻還是要拿西方理論來「師夷長技以制夷」——「國父」的概念來自西方，他對毛澤東政治合法性的肯定，無非是當年德國法學家和政治哲學家施密特對希特勒統治合法性的肯定的翻版，日光之下無新事。如何評價毛，決定著中國未來的路怎麼走，評論人夏寒在《「國父」何以成為問題？》一文中指出：

> 劉小楓清楚地知道，對毛的評價並非只是一個簡單的歷史人物評價，一部分中國人把毛視為魔鬼，一部分則視為神明，這是中國人的精神內戰。這種精神內戰也並非宗教與政治分離之後，兩種宗教精神之間無關緊要的爭戰，它所涉及的是兩種政制精神的對決。

中共統治出現危機，其表現之一是其歷史敘事難以自圓其說。劉小楓意識到歷史教育的失敗，在《新史學、帝國興衰與古典教育》一文中對美國「新清史」及日本「全球史」及「東亞史」發起猛烈攻擊。「新清史」倡導者是美國研究東亞和內亞史的史學家，「強調清帝國與眾不同的滿洲元素及其獨特性質，傾向於把清王朝描繪為一個有意識的多民族帝國」。日本學者平野聰在《大清帝國與中華的混迷》一書中進一步發揚「新清史」的思路，認為大清帝國不是「中國」，應稱之為藏傳佛教的「內亞帝國」。對於這些「異端邪說」，劉小楓以姚文元批判吳晗《海瑞罷官》的誅心筆法寫道：「日本講談社世界史的寫作主旨是……重新思考世界史的興衰，為日本的出路尋找歷史的內在動能。引進這套世界史的台灣八旗文化出版公司則不諱言，其目的是要讓所謂『台灣史』成為一個『全球史』概念，培植『新一代台灣人』產生『渴望融入世界』的願望──『全球史』成了『台獨』政治行動的工具。」日本和台灣思想界的脈動以及兩地之互動，預示中國將不再是歷史的壟斷者。劉小楓深知，如何敘述歷史即意味著如何定義自我，而這一切取決於你背後是什麼樣的觀念秩序，他對「精神汙染」和「史學反叛」比習近平還要緊張。

被奉為新左派盟主的汪暉，當然看不起劉小楓的「投誠」，他的文字比劉小楓更晦澀，讓讀不懂的大學生為之迷狂，這是學術界最荒誕的「皇帝的新衣」。不過，當論及關鍵的政治議題，為了讓「今上」及其身邊的人能讀懂，他也會用「雅俗共賞」、簡潔流暢的文風來表達，比如二〇〇八年發表的《東方主義、民族區域自治與尊嚴政治》一文。

汪暉的這篇數萬字的長文，針對「二〇〇八年三月十四日在拉薩、四川阿壩、青海藏區和甘肅藏區同步發生了騷亂……與此同時，奧運火炬在全球的傳遞剛剛展開，就在巴黎、倫敦、三藩市等西方城市遭到流亡的藏人集團和西方藏獨運動的嚴重阻撓」等事件有感而發。為了捍衛奧運聖火之神聖不可侵犯，為了捍衛中國對西藏主權之神聖不可侵犯，汪暉夜以繼日寫出這篇反擊西方輿論的戰鬥檄文，也是繳給黨國的一張投名狀。

汪暉的文章比胡錫進有「真材實料」，他知道引用薩伊德的《東方主義》。他認為，西方政治家和民眾支持「藏獨」有三個原因：首先是西方有關西藏的知識深深地植根於他們的東方主義知識之中，至今沒有清理。其次是特定政治力量對於輿論的操縱和政治行動的組織。第三是

對於西藏的同情混雜著對中國、尤其是經濟上迅速崛起而政治制度極為不同的中國的顧慮、恐懼、排斥和反感。「這三個方面不僅與民族主義相關，而且更與殖民主義、帝國主義、冷戰的歷史和全球化的不平等狀態相關。」如果薩伊德知道其理論被如此流傳誤用，一定會傷心欲絕──因為西藏人的處境比巴勒斯坦人的處境糟糕得多。薩伊德曾作秀式地到巴以邊境抗議並向以色列警察扔石頭，如果他到拉薩抗議並向中國警察扔石頭，後果將如何呢？

汪暉的文章通篇歷數中國對西藏的大筆投資、今日西藏經濟的飛速發展，以及昔日西藏的貧窮和「奴隸制」，譴責西方對西藏的同情和支持──「『西藏獨立』問題完全是近代殖民主義的產物」。然而，若按照此一思路，「中國獨立」豈不也是近代殖民主義的產物？

汪暉的創新乃是提出「多元一體」之概念，為中共的民族政策提供合法性和合理性解釋。汪暉強調：「中國的民族區域自治制度汲取了傳統中國的歷史資源，但也是全新的創造……從孫文到中國共產黨，他們都曾在民族平等的原則下追隨列寧的民族自決理論，但後來以不同的方式尋找適合中國的制度安排，試圖超越民族主義的政治模式。」看似新穎，卻還是新瓶裝舊酒：「費孝通所說的『一體』是指『中華民族』，它不但是指在幾千年的歷史過程中逐漸形成的自在的民族實體，而且也是指在近百年與西方列強的對抗中，轉變為一個自覺的民族的政治實體。」這裡的常識性硬傷比比皆是，可見這位被新左派神化的大師跟被徐曉東打得遍地找牙的功夫大師一樣虛有其表：「中華民族」明明是梁啟超十九世紀末、二十世紀初流亡日本期間閱讀日本翻譯的西方現代民主主義理論後發明的新概念，哪裡經過「數千年的歷史過程」？藏人、維吾爾人、蒙古人以及若干被中國強行統治的少數族裔，各有其歷史和政治傳統，跟「內地」截然不同──汪暉不是剛剛在文章中批判西藏的「奴隸制」和神權統治嗎？

在文章末尾，汪暉露出其政治野心──這是一篇精心撰寫的奏折，是寫給中南海主人讀的：「在民族衝突頻繁的世界裡，中國少數民族地區的多族群共存狀態最值得我們珍視。探討中國社會『多元一體』現象，回顧社會主義時期的民族政策，就是要探討多樣性與一體性之間的辯證關係。我提出超越民族主義知識的問題，是因為只有超越這種知識的限制，才能發掘古典的和現代的智慧，為一種以多樣性為前提的平等政治提供理論資源和實踐的可能性。」在汪暉眼中，不會有自焚抗議的藏人

和在納粹集中營升級版的「再教育營」中被折磨致死的維吾爾人，他們是「多元一體」秩序必要的犧牲品，不願與中國「一體」即使死路一條，如同希特勒眼中的猶太人一樣。

與劉小楓和汪暉及其理論相比，施展及其《樞紐：三千年的中國》的知名度和影響力小得多，卻更加危險，因為其具有七步追魂之劇毒。劉小楓和汪暉發出的是過氣人物的哀鳴，施展是任教於外交學院的年輕一輩學者，以磚頭一樣厚的《樞紐》展示出新發於硎的觀念發明和整合能力，必須給予足夠的重視與充分的批判。

施展以「樞紐」這個詞語及觀念來定義中國：「中國的體量決定了，它天然是個世界歷史民族。」對「何謂中國」這一問題，他企圖「在規範性意義上」給出回答：「作為體系的中國，仿若世界海陸秩序的全息縮影，通過歷史的演化與現代的整合，凝為多元一體的共同體，並以其超大規模而獲得足夠的動能，打通內、外兩重秩序，將人類秩序聯為一體。」頗有毛澤東之氣魄，只需要將「數風流人物，還看今朝」改為「數風流國家，還看今朝」。

當「新清史學派」及東亞史、全球史論者，以及劉仲敬等人以「內亞」解構中國之際，施展反向而行，擴大中國傳統的天下秩序，將草原和海洋也納入其中，陸上的長城和海上的鎖國彷彿一夜之間消失得無影無蹤，中國的天下儼然是世界的天下。為此，施展不惜挑戰傳統史學中的正統觀念及漢族中心主義，比如論及宋遼分治時代時，他指出「大遼從帝國氣魄上，相對於轉向內向的大宋而言，更像是大唐帝國的繼承人」、大遼的首都南京析津府（北京）「為當時整個東亞世界的首都」。這一論述與陳寅恪的「華夏民族文化，歷千年之演變，造極於趙宋之世」大異其趣。施展對遼的肯定，絕不是認同遼之「非中國」特性，而是以更強勢的中國論述將遼「中國化」。他的變通乃至突破，乃是為了建構更龐大的中國──遼是中國，西夏是中國，金是中國，蒙古也是中國。這種「中國式邏輯」就是：如果你足夠強大，無論你是什麼族裔，你都可以被承認為正統，但前提是你必須被定義為「中國」，也就是你必須代表「中國」。

施展的「樞紐論」，是以學術包裝的「中華民族偉大復興的中國夢」，以及菁英版的《厲害了，我的國》。他在書中探討的是大歷史，更是中國如何「在實力、理想、制度三個層面完成自己的世界主義轉型」。儘管他也使用「自由」、「憲制」等基督教文明和清教徒觀念秩

序中的術語，但並不意味著他認同中國應當接受基督教文明—反之，他宣稱，美國若要「消化」中國的挑戰，必須「改變自己的文明樣式，改變自己的政治存在方式」。換言之，美國必須「中國化」才能在中國掌控的世界秩序中獲得一席存身之地。中國躍升為羅馬，降格為迦太基的美國必須聽中國之號令。

施展在使用「自由」、「憲制」這些術語時，是以中國秩序、中國利益（共產黨的統治及共產黨的利益）為前提，「中國經濟崛起對世界秩序的衝擊以及對中國自身的改造，帶來了普遍性憲制展開的可能」、「歸根結底，中國作為一個世界歷史民族，決定了，世界的自由將以中國的自由為前提」。他使用「自由」和「憲制」這些光明的術語只是虛晃一槍，他欣賞的是「法權」這個毛澤東和施密特用過的術語，這句話是其觀念秩序的風暴眼：「今天，實現了經濟崛起的中國，已經在用自己的力量深刻影響著世界法權。中國如何看待自己，將在深刻的意義上，決定世界如何向前演化。」中國的權力意志不受固有國界之限制，其「硬實力」摧枯拉朽，「擋我者死」。

重寫歷史的目的是控制未來。如此步步為營、鏗鏘有力的論述，絕非普通「小粉紅」可比擬。它讓人聯想到希特勒的《我的奮鬥》（《樞紐》更適宜的名字是《中國之奮鬥》，比蔣介石的《中國之命運》誘人得多）。施展的《樞紐》是一本堪比納粹思想旗手阿佛烈．羅森堡（Alfred Rosenberg）的《二十世紀的神話》的理論傑作：《二十世紀的神話》是《我的奮鬥》之前傳，羅森堡的理論為納粹屠殺猶太人和爭奪神聖空間提供了正當性與合理性。施展似乎實現了羅森堡在踏上絞刑架前的誓言：「思想上的偉大變革往往需要好幾代的時間才能順利完成。即便我方如今已經死氣沉沉，但有朝一日還是會東山再起。」單單將「我方」由德國改成中國就大功告成。

中國的納粹化，首先是知識界的納粹化。思想的毒害比單個官員的貪腐後果更嚴重。羅森堡在一九三六年的日記中寫道：「至少有一件事是我滿意的，我已經貢獻了一己之力，把猶太人的背叛之舉給揭發出來了。」納粹宣傳部新聞處長漢斯．弗里切（Hans Fritzsche）在受審時說，羅森堡是「坐在被告席上的所有人中，罪孽最深重的」，而美國檢察官羅伯．傑克遜（Robert H. Jackson）則稱之為「『優等民族』思想上的大祭司」—施展、劉小楓、汪暉都在處心積慮地爭奪這頂光芒四射的冠冕，他們堅信「東方必勝」，一點也不擔心像羅森堡那樣被送上審

判席和絞刑架。在思想觀念的戰場上，胡錫進、司馬南只是齜牙咧嘴的戰狼，施展、劉小楓、汪暉才是猛虎，至少他們自認為是猛虎。筆是可以殺人的，筆更可以當成「魔笛」吹奏，將千百萬人趕上戰場作為炮灰。他們心中的「優等民族」，不是雅利安人或日耳曼人，而是子虛烏有的「中華民族」；他們心中的「天下帝國」，不是德意志第三帝國，而是比之更偉大的「中華帝國」。

◎曾昭明的「天朝主義」批判和王飛凌的「中華秩序」批判

由於「野蠻崛起」時代中國嚴酷的言論環境，劉小楓、汪暉和施展等人鼓吹「天下主義」的黑暗論說，無人公開批評，官方為他們營造了完美的「一言堂」。但是，在自由世界，有力的批判仍可戳破其色彩斑斕的肥皂泡沫。

台灣學者曾昭明長期致力於批判「天朝主義」，從帝國邊陲向帝國中心發起狙擊。對於中國本土之外的知識人而言，反共是常識；批判「天朝主義」，揭穿中華文化的深層結構和迷思，才是獨立而自由的知識生產的標誌。在曾昭明的「天朝主義」批判中，最見慧眼慧心的部分，是對以許章潤為代表的「天朝主義下的『中國自由派』」的剖析。

中國法學家許章潤因為嗆聲習近平而被中共當局以嫖娼之罪名居留七天，之後被清華大學開除。他與許志永、任志強等人一樣，在中國及海外贏得「一士諤諤」之令名。在對許章潤幾乎一致的讚美中，曾昭明發現了若干令人擔憂的蛛絲馬跡。曾昭明針對許文《中國不是一個紅色帝國》指出，許文開頭發出了一個嘆息：「曾幾何時，大國崛起，文明復興，一手好牌，勢不可擋。」可見，對「復興帝國」的國家策略，許章潤並不反對，甚且極力支持，他反對的只是—「滿手好牌居然被打壞了！？」

以「儒家自由主義」自居（其實，從來沒有「儒家自由主義」，儒家本質上反對自由主義）的許章潤，與他的朋友秋風一樣，關心的是「華夏道術的起點和根本問題」，即「如何治理一個超大規模的共同體」，易言之，是「帝國治理的問題」—與希臘哲人如亞里斯多德討論的「城邦治理問題」是絕然不同的事物。用許章潤的話來說，是「撥轉華夏邦國重歸『立憲民主、人民共和』這一近代中國的主流歷史意識和政治意志」。曾昭明一眼看穿其花花腸子：「中國儒家自由派」迄今還

是相信，中國可「走出帝制」而無需「走出帝國」。許公開反對「今上」習近平，反對帝制，似乎足夠進步（比起屈原和海瑞來），但其要害是：不僅不反對帝國，而且是「仁慈的帝國」的鼓吹者。而且，只要習近平回歸鄧小平「韜光養晦」路線，即便是踐踏法治的運動式「嚴打」（一九八三年，鄧小平在其發起的「嚴厲打擊刑事犯罪活動」中，槍決數萬人，很多人只是犯了輕罪，如跳貼面舞之類的「流氓罪」），作為法學家的許章潤對法家式的「盛世重典」舉雙手贊同──中國盛產這種枉顧法治精神的法學家。

在中國，鼓吹「仁慈崛起」的許章潤比直言「中國做三百年殖民地才能實現現代化」的劉曉波更受歡迎。讚美許章潤而遺忘劉曉波，背後是中國文人和民眾怯懦本性的虛偽的愛國心。既然中國殘存的自由派知識界將牛糞當鮮花，那就只有讓台灣學人曾昭明操刀戳破此一潰瘍──許章潤以「讓自由主義說漢語」而自豪，這點是無需懷疑的。許章潤的文體風格，確確實實有著「崇尚古風」的帝國文人氣派（就連最優秀的漢學家都說讀不懂），合乎天朝學人的帝國美學品味，但其最終的產物，在外人看來，卻或許因而更像是某種心智上的怪獸，心性上的「利維坦」。換言之，許式風格的半文半白的漢語，只能承載天下秩序之論述，而與基督教文明中的憲政、自由、人權理念背道而馳。許章潤的最高理想，乃是回到「鄧治」，而「鄧治」無非就是傳說中路不拾遺夜不閉戶的貞觀之治或開元盛世。

許章潤的道路跟劉小楓、汪暉和施展的道路殊途同歸，正如鄧小平並不比毛澤東和習近平更心慈手軟，李世民與嬴政的相似之處遠大於相異之處。曾昭明的追問，恐怕是許章潤無法回答的：

> 天朝學人似乎相信，既然中國已經歷過「國家統一的馬基維利時刻」，經歷過「展現強大國家的霍布斯時刻」，當下要進入「呈現國家建設效用的洛克時刻」，自然將會水到渠成。許章潤急著要替「中華共和」的「第三共和」招魂。但這個「第三共和」，如何可能不重蹈覆轍？這個「第三共和」，如何可能不會走向俄羅斯式的「再帝國化」道路，使得民主化的過程變相成為蘊生新的「威權帝國」的溫床？最後，如何確保這個「第三共和」，不會依然一路朝向「恢復帝制」狂奔而去，直到如同之前的王權帝國一般頓然崩解？

人們固然應當為許章潤的言論自由而呼籲，並肯定其肉身在中國國內和學院體制中卻敢於點名批評習近平的勇氣，但這並不意味著其文章和觀點就自然而然地正確。有時，批判者與被批判者享有共同的觀念秩序及精神、心靈秩序，批判者以為自己是獨立思想者，卻早已被困在如來佛的掌心之中，這是中國的批判者最大的悲劇──這個悲劇更甚於受到獨裁政權的直接迫害。

與曾昭明的「天朝主義」批判一樣，王飛凌的「中華秩序」批判，是海外當代中國研究中少見的亮點。中共的官方意識形態已從馬列主義毛澤東思想悄然轉換為中華秩序，或者說以馬列主義毛澤東思想為皮囊、以中華秩序為骨肉，而西方對什麼是中華秩序知之甚少。過去三十年擁抱熊貓派或馴龍派終於發現他們誤讀了中國。王飛凌的《中華秩序：中原、世界帝國與中國力量的本質》一書填補了此一空白，在中美對峙的當下受到美國政府的高度重視──五角大樓將此書與馬漢的《海權論》等其他六本經典名著並列，作為將官培訓課程的必讀書之一。研讀過此書的美國將軍，大概不會像二戰期間中國戰區總參謀長史迪威那樣輕易被延安的共產黨矇騙了。

王飛凌盤點了「韌性威權」時代屬於不同思想陣營的人士，如何在「野蠻崛起」時代「天下歸心」。比如，原來屬於自由主義陣營的學者趙汀陽直接推廣「天下主義」，宣稱天下世界觀完全不同於西方的民族國家世界觀，「天下」是單一的社會制度、思想體系、價值觀與行為規範，它使得中國「可以邁步向前，管理整個世界」。留美回國的外交政策研究者秦亞青把復興的天下思想譽為針對西發里亞世界秩序的有力批判，和正當、合理而優越的替代理念。同樣留美回國的國際關係學者、清華大學國際關係研究院院長閻學通建構了基於中國古代「仁、義、禮」等智慧的一種「道義現實主義」國際關係理論，去超越西方的「自由、平等、民主」價值觀，並「德威並重」的引導中國以「更積極」的外交政策，獲得「更多的成就」。[5]

這些留學西方的學人回國後成為反西方的先鋒和塑造中華秩序的吹鼓手。此種情形，就中國而言，乃是從清末就屢屢出現的怪現狀；就其他後發展國家而言，亦是一種較為普遍的現象，比如亞洲和非洲諸國以反帝為號召奪權的獨裁者大都是留學西方的菁英。一方面說明現代西方的教育已喪失了清教徒觀念秩序的精髓，這些留學人員並未學到西方文明的根基，學到的只是支離破碎的、被左翼進步主義玷汙的西方的理論

與技術；另一方面，也表明這些留學生回國後的不適應感和焦灼感，其抱負與實際地位的錯位使得其思想觀念不斷激進化，「五四」如此，當今也是如此。

王飛凌準確地預測到了習近平政權打造「中國夢」的企圖。習近平的「一帶一路」，不是「輸出革命」（輸出毛澤東思想、共產黨主義意識形態等），而是恢復中華秩序──中國是世界的中心，周邊國家不一定要仿效中國的制度模式，但必須承認中國的宗主國地位。

中華秩序與西發里亞現代民族國家體系是不能相容的，就如同老式手機不能運行只能在智慧型手機上運行的安卓系統。習近平重建中華秩序或中華霸權，不僅挑戰二戰後美國建構的國際政治經濟秩序──後毛澤東時代的中國過去搭了三十年該體系的順風車，已經不再滿足於無票乘車，而要推倒鐵軌修建自己的通往奴役之路；更是挑戰整個近代文明之共識和普世價值。這不僅是跟美國作對，也是與世界為敵，正如美國國務卿蓬佩奧指責中國在南海的領土聲索「完全不合法」──這裡的「法」就是構成西發里亞秩序的國際法。蓬佩奧指出：「美國和世界不會允許北京把南中國海當作其海上帝國。」南中國海不是屬於中國的海，正如波斯灣不是屬於伊朗的灣。習近平偏偏要假裝糊塗地望文生義。

王飛凌對中華秩序的有效性持負面評價。中華文明的「最好時期」，是中華秩序或衰弱不堪、或根本不存在的時期，而不是目前在中華人民共和國裡被錯誤而無知地、或虛偽而別有用心地美化與崇拜的那些秦漢式帝國。他的結論是：「建立中華秩序的國家主義中國夢，勢將給中國人民和整個世界都帶來一個大躍退。」中華秩序從未給中國人帶來自由、安全和富足，又怎麼可能拯救世界？

第三節　二十一世紀中國基督信仰的復興

◎中國福音的「井噴」及城市新興教會的出現

社會思潮和觀念秩序的背後是信念和信仰。當中共把中國拖向黑暗深淵之際，有沒有另一種力量將中國拖往光明的彼岸？

北京最大的家庭教會之一的錫安教會主任牧師金明日，用「井噴」一詞語描述基督教在當代中國的迅猛發展，以及對中國社會產生的影響。

一八〇七年，新教第一個宣教士馬禮遜來到中國，是為中國近代化的開端，也是以儒法為根基的中國天下秩序瓦解的開端。此一事件比一八四〇年的清英貿易戰爭（鴉片戰爭）更重要，因為觀念的衝擊比戰爭的衝擊更大。

馬禮遜來華七年之後（一八一四年），為第一個中國基督徒施洗。中國新教徒從零到一、從無到有的質變，花了七年時間。

此後，中國基督教經歷清末及民國三次反基督教運動（太平天國、義和團和非基督教運動）的衝擊，到了一九四九年，基督徒人數達百萬以上。從一到一百萬，花了一百三十五年時間。

一九四九年之後，中共政權對基督教的打壓日漸升級，文革期間上升到「敵我矛盾」。經過毛澤東時代二十七年的暴政，基督教不僅沒有被連根拔起，反而頑強地生存下來，尤其是在農村被很多絕望中的農民毫無保留地接受。以官方數字而論，一九八二年中共中央下發的《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（即十九號文件）指出，改革開放初期有六百萬名基督徒（包括新教徒和天主教徒）。即便面對殘酷的政治迫害，基督徒從一百萬增長到六百萬，花了三十三年時間，比從清末到民國在相對寬鬆的社會政治環境中的發展速度更快。

在鄧小平時代或所謂改革開放時代，基督教的發展駛上快車道。一九九七年中國國務院新聞辦公室發布的《中國的宗教信仰自由》表明，當年中國有一千萬名基督徒。根據二〇〇五年中央人民政府門戶網站有關「基督教」的介紹，當時「我國信仰基督教的人數達一千六百萬」。二〇一八年中國政府發布的第二部宗教白皮書《中國保障宗教信仰自由的政策和實踐》則承認，在中國已有三千多萬名基督徒。

西方學者和媒體所估計的中國基督徒的數字則更高。二〇〇三年，曾任《時代》周刊北京分社社長的資深記者和作家艾克曼（David Aikman）在《耶穌在北京》一書中評估，中國基督徒有八千兩百萬。他預計，在未來三十年，中國基督徒可能占總人口的百分之二十至三十，基督教世界觀將在中國政治文化領域內占主導地位。不過，他也承認：「中國究竟有多少基督徒，問題可能並不簡單。……實際上，沒有人知道確切情況。」

另一位西方學者蘭博特（Tony Lambert）在《中國千百萬基督徒》一書中認為，中國基督徒約有五千萬左右，此數字僅次於美國，「如果以現在的增長率繼續發展，那麼，將來的一二十年間中國將取代美國成

為基督徒人數最多的國家」。但他也承認：「現在要對中國家庭教會的信徒作一個統計幾乎沒有可能。」

以博克林博士（Werner Burklin）為創始人的「中國夥伴」組織派遣人員到中國進行長達一年多的調查，訪談五千多人，得到的數據是，中國新教人數為三千九百萬。該調查發現，基督教發展的重心已從農村轉移到城市，「許多人說農村地區比城市有更多的基督徒，但我們驚訝地發現我們的調查並沒有證實這一點」。

由於中國並非卡爾．波普爾（Karl Popper）所說的「開放社會」，很難採取西方式的公開、科學的方式調查和研究基督徒人數，中國基督徒的真實數字始終是個謎。

不過，近二十年以來，中國官方的研究機構和大學，以及西方的學術機構，小心翼翼地採集涉及宗教信仰的調查資料，例如中國綜合社會調查、世界價值觀調查、中國居民精神生活調查、社會科學院世界宗教研究所的基督教專項調查等，拿出了一些頗具參考價值的信息和數據。

根據北京大學中國社會科學調查中心執行的全國性、綜合性、追蹤性的社會調查項目「中國家庭追蹤調查」的數據顯示，二〇一六年中國基督徒的最高規模為三千九百九十七萬人，其中既有「公開的基督徒」，也有「隱藏的基督徒」；既有「虔誠的基督徒」，也有「名義上的基督徒」。

美國普度大學「中國宗教與社會研究中心」的研究顯示，二〇一六年，自我認同為基督教信仰者的最多有三千三百萬人，其中信仰基督新教的有三千萬人，信仰天主教的有三百萬人。其報告是基於中國零點研究諮詢公司所做的「中國人精神生活調查」而做出的。該調查按照嚴格抽樣要求，在中國全國範圍內抽取七千多個調查樣本進行面對面的入戶問卷調查。

綜合以上各組數據，較可信的中國基督徒的數量為三千萬至四千萬，最近二十年來，每年平均增長兩百萬人左右。在兩千年的基督教歷史上，就單一國家之內基督徒的增長而言，是非常驚人的數字。博克林指出：「我認為中國教會的發展速度在教會史上要高於世界其他任何地區。」

比起數字來，更關鍵的是「品質」。「品質」包括兩個部分：一是信徒信仰的虔誠程度；二是信徒的社會影響力──信徒是否成為「世上的光」和「世上的鹽」，進而成為具有社會影響力的群體。進入二十一世

紀以來，中國基督教的發展出現了一個令人振奮的現象，即城市新興教會的出現。

現代化的重要標誌是工業化和城市化。自上世紀八〇年代以來，中國的城市化迅速展開，超過五億人口由農村進入城市，農村人口降低到總人口的一半以下，這在世界史上是規模空前的人群的生活空間、生活方式的轉變。

此前，中共奪取政權的祕訣是「農村包圍城市」；當下，中共這個「農民黨」不得不接受「城市超越農村」之現實，並探索如何治理城市。這種社會結構的演變，使得城市基督徒的數量和影響力迅速超過農村基督徒。

中國是一個兩千年一以貫之的農業社會和農業文明，東方專制主義是農業社會和農業文明孕育出來的觀念秩序。如果小農的生產結構和東方專制主義的觀念秩序及精神和心靈秩序不改變，即便基督教進入中國農村，也會被扭曲成具有儒家化或各種民間宗教特色的基督教，而無法演繹出整全性的清教徒生活方式、觀念秩序。

從基督新教五百年來推動英美文明進程的歷史來看，基督新教是一種締造城市文明和近代化的信仰和觀念秩序。如果中國的基督徒和教會的數量足夠多、影響力足夠大，基督新教及其觀念秩序必將在中國城市化和現代化中扮演關鍵角色。在此過程中，新型城市教會所持守的信仰和觀念秩序，必然與中共的官方意識形態──暴力革命的馬克思主義和毛澤東思想以及實用主義的鄧小平理論，其背後都是無神論和唯物主義──發生不可調和的衝突，也必然挑戰延續至今的儒法互補的皇權專制傳統，對舊有的社會結構和觀念秩序帶來全方位觸動、衝擊和顛覆。

新型城市教會，以溫州教會和北京教會為兩個典型，分別代表兩個具有部分英美清教徒觀念秩序的基督徒群體。他們都是城市中產階級。

溫州教會的主體成員，是以個體經營和民營經濟為基礎的商人、企業家、經理、董事和有股分的職工教徒主體，俗稱「老闆基督徒」或「商人基督徒」。北京教會的主體成員，則是以各類受過高等教育的專業人士為主體，包括教師、記者、律師、醫生、外企員工、藝術界人士和大學生等群體，可稱之為「知識分子基督徒」。

浙江大學「基督教與跨文化研究中心」主任陳村富長期研究浙江基督教會，發現浙江教會出現了「新型基督徒群體」──同現代化和市場經濟相聯繫的，活躍在現代中國的城市和城鎮、港口的，有教徒身分的企

業主、公司經理、老闆、雇等。這個群體是現代生產方式和經濟活動的產物，同市場經濟有必然聯繫；接受同新型經濟關係相適應的關於基督教義和神學的解釋和觀念，摒棄此前基要派教會的「教徒不許經商」、「教徒不可發家致富」、「教徒不可當老闆」等舊的觀念。同過去普遍存在「三多」（婦女多、文盲多、老人多）的鄉村教會和鄉村基督徒不同，這一群體的基督徒文化水平較高，年紀較輕，男女性別比較平衡。他們財力雄厚，是當今建新堂點、發展教會慈善事業的支柱。他們見識廣，思路開闊，活動能量大，社會聯繫廣，足跡遍布全國，甚至走出國門遍及全球，到了哪裡就將生意做到哪裡，也將教會建到哪裡。他們嘗試在教會內部推行民主管理。龍崗、平陽、溫嶺等地的若干教會都由教眾選舉產生領袖。龍崗某教會以街巷為選區，每三十名教徒選一名代表，由選出的一百二十九名代表推舉六十九名候選人，從中選出三十七人組成堂委會，再從中選出十三名執事和十五名堂務常務。這種多層選舉、直接選舉和間接選舉相結合的方式，猶如聯邦制的美國的選舉。

陳村富呼籲當局對此類城市新興教會和新型基督徒群體「在政策上要慎重對待，切不可簡單從事」。但從二〇〇八年以來尤其是二〇一二年習近平執政以來，中共加大對教會的迫害，浙江開展拆教堂、拆十字架、官員進教堂監督的運動。這是中共感覺到商人基督徒雄厚的經濟力量對其構成相當威脅，採取「進攻式防禦」之手段。另一方面，中共在經濟政策上也實行國進民退、打壓民營經濟。在此兩方面壓力之下，溫州教會和浙江新型基督徒的處境堪憂。

北京教會自二〇〇〇年之後發展迅速，中共對首都的嚴苛控制並未阻止此趨勢。在二十一世紀頭一個十年，我本人是北京教會爆炸性發展的見證者、參與者和記錄者。二〇〇一年，我與諸多基督徒同工一起創建了從查經班、團契發展而來的方舟教會。這個僅有數十人的小型教會，一度成為中國式「不從國教者」及持不同政見者的心靈家園。方舟教會並非有意成為宗教或政治異議者為主體的教會（它的一半以上會友跟其他城市新興教會的基督徒一樣，只是普通的專業人士），但它在無意之中經由磁鐵效應、酵母效應和馬太效應，吸引了很多不被其他教會接納的基督徒和慕道友：比如維權律師、調查記者、「六四」屠殺傷殘者、上訪村的訪民以及西方媒體的記者等。因此，方舟教會屢次受到警察打壓和衝擊。

如果說方舟教會是北京小型教會的代表，那麼守望教會就是北京大

型教會的代表。守望教會擁有數千名會友，二〇〇五年由十幾個小組型家庭教會合併而成，隨即租借辦公樓的場地進行禮拜聚會，邁出從「家庭」（公寓）到「寫字樓」的聚會空間的轉變。聚會空間的轉變意味著教會的公共化，也帶動教會管理和組織形式的升級。守望教會制定嚴謹的規章制度，其財政和行政皆民主而公開。其主任牧師金天明早先畢業於清華大學，其長老有大學教授、出版社資深編輯等。二〇〇八年，警察直接衝擊守望教會的禮拜聚會，進而破壞教會與業主簽訂的租約，非法廢止教會購置房產的合同。守望教會被迫實行戶外崇拜，牧師及諸長執均遭長期非法軟禁。守望教會事件是當代政教衝突的縮影，至今教會與政府仍處於拉鋸之中，教會被迫分散為小組形式存在。

溫州加北京，經濟力量和知識、文化力量的結合，是未來城市新新興會再上層樓的重要策略。中共正是看到這一點，同時出重手打壓溫州教會和北京教會，並強力阻止兩者的結合。

在城市新興教會中，有一部分在教義上遵循喀爾文主義及清教徒神學，在組織建構上實行共和制的長老教會模式，其會友也有意識地承擔起基督徒的文化使命，這是新教進入中國兩百年來最振奮人心的訊號。如果這部分教會和基督徒率先將清教徒觀念秩序、精神和心靈秩序與英美保守主義的政治哲學融會貫通，用上帝的公義和仁愛，而不是用暴力革命，來改變中國，那麼這一次的改變將與此前所有的改朝換代截然不同。

◎未來中國有可能成為美國式的「基督教國家」嗎？

在西方進入「後現代」的今天，有人說「後現代」意味著「後基督教時代」。然而，美國及全球範圍內持久而強勁的基督教的復興，讓社會學家彼得．伯格（Peter L. Berger）修正了其理論：「我和大多數其他宗教學家在二十世紀六〇年代就世俗化所寫的東西是個錯誤。我們的潛在論述是說世俗化和現代性攜手並行。越現代化就越世俗化。……但是它基本上是錯誤的。今日世界上大部分國家確實是富有宗教色彩而不是世俗化的。」宗教議題仍是很多國家的核心議題，很多國家仍是「基督教國家」。

這裡所說的「基督教國家」，並非以基督教為國教的國家，而是基督教觀念秩序、精神和價值在政治、經濟、文化、法律、教育各方面具

有決定性影響的國家。美國是西方世界中「基督教國家」之典範。

據美國國務院國際資訊局公布的調查報告顯示，美國十個成年人中有八人屬基督教教會或教派，新教徒占成年人口的微弱多數（百分之五十一），天主教徒約占百分之二十五。皮尤研究中心在二〇〇五年的「政治類型」民調中發現，美國有百分之七十一的人認為美國是個基督教國家。

美國是由一個清教徒和天路客創建的國家。戴德理（Wright Doyle）牧師指出，數百萬人湧入新世界，是因為他們相信在那裡能享有完全的宗教信仰自由。「公正、自由以及生命安全是建立在敬畏上帝和喜愛祂的律法之中。大覺醒和之後許多其他的復興運動，尤其是十九世紀的『第二次大覺醒』、一八五八到一八五九年的復興，以及一九七〇年代著名的耶穌運動，都改變了個人的生活和整個社會的生活。」美國政治和法律制度的根基，是以喀爾文主義為主體的新教精神——

> 對上帝話語的信念，造成一個本於法律的社會，而非本於大權在握的領導人反覆無常的想法。對人罪性的體認，導致一個權力畫分的政府，使得獨裁暴政的機會微乎其微。承認神是創造者以及人是按照祂的形象所造，激發了對每個人的生命和權利的尊重，使美國成為全世界的自由模範。

在美國，自由與信仰具有不可分割的關係。埃德蒙．伯克在英國議會發表的《論美洲和解的演講》中指出：「宗教每每是活力之源，在這個新的民族身上，宗教是毫不見破敝、毫不見損傷的；他們申明信仰的方式，也是這一自由精神的主要根源。這裡的人民是清教徒；這個教派，最反感於對心靈與思想的暗中壓服。其信條不僅是贊同自由的，更是建立於自由的基礎上的。」托克維爾強調：「我以為人若是沒有信仰，必是受治者；人要自由必須有信仰。……在美國，宗教從來不直接參加社會的管理，但卻被視為政治設施中的最主要設施。……美國人在他們的頭腦中，幾乎把基督教和自由混為一體。」

華人世界長期流行一種錯誤觀念，這就是「政教分離」。實際上，「政教分離」是對英文「separation of state and church」的嚴重誤譯。這個英文句子的直譯應該是「國家和教會分立」，或更恰當的譯法是「國家機器和教會並列」。「政教分離」的誤導性很強，因為本來的英

文裡既沒有提到「政治」（politics），也沒有提到「宗教」（religion）。它的意思不是政治和宗教絕對分離，而是國家機器對宗教機構（教會）沒有權威，不予干涉；同樣，宗教機構（教會）也不應當成為國家機器的一部分，不應擁有公權力。而「政教分離」的誤譯，投合了華人社會和華人教會中盛行的絕對「聖俗二分」的錯誤的神學觀念和偏狹的世界觀，故而迅速流行。

很多人會不假思索地脫口而出：美國憲法《第一修正案》規定了「政教分離」的原則。真是如此嗎？仔細考察美國憲法《第一修正案》的原文是：「國會不得制定法律，來確立或禁止某種宗教；也不能限制言論、出版自由；也不能限制抗議政府不公而集會請願的權利。」該修正案於一七九一年制定，同時制定的法律還有構成《權利法案》的另外九項修正案。

《第一修正案》的起草者是美國憲法之父和第四任總統詹姆斯．麥迪遜（James Madison）。他敏銳地認識到，歐洲的宗教差異導致幾個世紀的暴力衝突，對宗教自由的限制以及政府建立統一宗教的做法，侵犯了個人的基本權利。他相信，宗教信仰在政府保護個人宗教自由但不明確支持特定教派和宗教組織的環境中最能繁榮興盛（由此方能形成「宗教市場」）。這兩個目標構成了《第一修正案》中有關宗教條款的基礎。

美國的建國者們承認美國是建立在清教徒觀念秩序及精神、心靈秩序之上的共和國，並積極以此影響、塑造政治制度和社會生活的各個方面。他們反對聯邦政府以某一宗教或教派為國教，使得其在國家政權的支持下具有壟斷性地位──當時，每一個共和國（自治領）都以新教的某一教派作為「準國教」，在聯邦政府層級不可能強行規定某一教派為國教。

美國是建立在基督新教之上的國家，以及承受上帝之「天命」的「山巔之城」──美國總統就職典禮上，手按聖經宣誓並由最高法院首席大法官監誓；在美元上，有「我們相信上帝」的字樣。另一方面，美國也是充滿活力的宗教市場，基督教各個教派在此宗教市場上自由競爭。充滿活力的教會為國家提供了捍衛憲法的、具備「公民美德」的共和國公民。

那麼，未來的中國有沒有可能成為美國式的「基督教國家」，或者說清教徒觀念秩序成為中國的「公民宗教」？這是一個值得期許並值得

為之而奮鬥的願景。

可以設想，如果未來的中國將不再是儒表法裡、「秦制」、天下秩序的中國，更不是馬克思主義、毛澤東思想為官方意識形態、共產黨一黨獨裁的中國，而是一個疆域退回明帝國「內地十三行省」為主體的聯邦或邦聯模式的國家（圖博、東突厥斯坦、滿洲、台灣、香港均取得獨立國家地位；「內地是三行省」以公民自決的方式決定加入或退出此一聯邦或邦聯）。在這個「小而美」的、現代化且民主化的中國，需要一種與之適應的觀念秩序及精神、心靈秩序──傳統文化（儒、法、道、佛及民間宗教）和共產黨文化都已被證明不具備重建中國的能力，而促成英語國家繁榮富強、民主自由的清教徒觀念秩序及精神和心靈秩序乃是最佳選擇。

有人認為，中華文化具有強烈的排外性，基督教不可能成為主流宗教，清教徒觀念秩序不可能成為華人普遍接受的價值體系，中國更不可能成為基督教國家。但是，華人其實並不固守其文化傳統乃至國家認同，華人最具現實主義和功利主義考量，從「高等華人」送孩子到哪裡唸書及移民到哪裡，就可看出其「趨利避害」之本性，以及在其心中哪裡是天堂、哪裡是地獄。

二〇二〇年春，亞非銀行和財富研究公司新世界財富（New World Wealth）共同發布了一份《二〇一九年全球財富遷移報告》。該報告指出，二〇一八年中國移民海外富豪人數再破紀錄，有一萬五千名富豪移民，同比增長百分之五十，排名全球第一，比排名第二的俄羅斯高出一倍。最受富豪歡迎的移民國家前五名，依次是澳洲、美國、加拿大、瑞士及阿聯酋。

以研究中國財富為主的胡潤機構發布的《奢侈品消費者調查》顯示，百分之六十四的千萬富翁已移民或正準備攜帶家產移民，美國是最受青睞的目的地。報告指出，三分之一的超級富豪，即資產達到或超過一千六百萬美元的富人已移民。美國全國廣播公司（CNBC）援引專家分析稱，這些富人移民主要為了保護其財產、健康和家人。美國投資協會的約瑟夫（Peter Joseph）表示：「不論是考慮到政局不穩，還是缺乏教育機會，或者是城市環境汙染等等，如果把這些因素聯繫到目前中國的財富狀況的話，有些人想要尋找這些機會確實是有道理的。」中國富豪和權貴移民的目的地，大都是英語國家和奉行清教徒觀念秩序的國家──他們並不傻，他們知道如何辨別善惡香臭。

中國人的愛國主義和民族主義是偽裝出來的，中國人知道「水往低處流、人往高處走」的道理。無法離開中國卻又無力改變大環境的人們，只好竭盡所能改變身邊的小環境。媒體人劉維尼指出，每一個獨裁者都會喜歡大部分中國人的習性：奶粉不好就海淘（海外代購）；大米不好就出國買；霧霾來了就戴口罩，加裝新風系統；自來水不安全就買瓶裝水；教育不好就送孩子出國留學；疫苗是假的就打進口的；汽油漲價就前一天排隊加油；癌症高發就投資養生；社會充滿戾氣就處處設置安檢，火車站、地鐵、醫院、政府機構……聰明才智用在有限的苟且營生中。中國人當然願意中國變得像美國那樣美好，但很少有人願意為此付出努力和犧牲──乃至像劉曉波那樣獻出生命。

中國的權力階層口頭上不承認美國的美好，卻悄悄將兒女和財寶送到美國；可憐的是被官方宣傳機構洗腦的愚民，以為美國人生活在水深火熱中，以嘲諷和咒罵美國為生活中唯一的樂趣；比較明白「西方的月亮真的很圓」的知識階層，則承認美國政治經濟均優於中國，卻不承認美國之所以美好，是因為美國的制度奠基於聖經之上，多數美國人遵循聖經的教導生活──中國知識階層對基督教的敵意很深，只喜歡吃美味的果子，卻不知道樹上之所以結出好果子來，是因為扎根在好土壤裡面。

如果要將中國建設成「高等華人」的移民目的地國那樣的「好國家」，唯一的方式就是先顛覆中共之暴政，然後引入清教徒觀念秩序及精神和心靈秩序，以此完成對國民性和民情的改造與更新。這兩個步驟缺一不可。只有先完成這兩個步驟，民主政治和自由經濟才有可能順暢運行。

第四節　中國建立清教徒觀念秩序之前瞻

◎基督教保守主義為何在華語觀念場域中缺席？

進入二十一世紀，人類文明中面臨新一輪如同《魔戒》和《冰與火之歌》中善與惡、光明與黑暗之對決。簡言之，就是清教徒觀念秩序與其他三種觀念秩序之對決──伊斯蘭教觀念秩序、中國的混合型天下或天朝秩序、形形色色的左派觀念秩序。

在這場對決中，美中的對峙是最重要的一個環節。美國司法部長威廉．巴爾在福特圖書館的一場演講中指出，中共發動了一場觸角遍及中

國政府和社會每一個角落、精心策畫的行動，來利用美國社會的開放性，其目的是摧毀美國。中共用鐵腕統治著世界古老文明之一，它試圖利用中國人民巨大的力量、生產率和創造力來推翻基於規則的國際秩序，讓獨裁安身於世界。美國如何回應中國共產黨的全球野心，關乎美國和世界的命運，將帶來歷史性的後果，並決定究竟是由美國及其自由民主盟國繼續塑造自身的命運，還是由中共及其專制朝貢國來掌控未來。

這是一個歐威爾式的「天問」。在這個歷史轉折關頭，華語教會當何去何從？是成為行將就木的共產黨中國的殉葬品，還是幫助美國守護自由世界、推翻共產黨之暴政並以上帝的秩序重建中國（諸夏或東亞獨聯體）？若是後一種選擇，華語教會必須形成強有力的基督教保守主義和清教徒觀念秩序。[6]在「韌性威權」時代的八種社會思潮中，沒有基督教保守主義一席之地；在「野蠻崛起」時代批判「定於一尊」的天朝主義和中華秩序的，為非基督徒的學者和公共知識分子如曾昭明、王飛凌等人。這種缺席和沉默，是教會界和基督徒知識分子的失職。

以香港而論，香港是華人世界基督徒比例最高的地區，據「香港教會更新運動」的調查，香港基督徒人數為三十萬左右，占總人口的百分之五。香港的教會醫院、教會學校及有教會背景的各類文教和慈善機構、非政府組織等，數量龐大、影響不容小視。這是英國殖民統治時代遺留的最優質資產。但是，一九九七年香港「回歸」之後，其自由和法治不斷遭到中共及其代理人之侵蝕，二〇二〇年由全國人大強行通過對香港的國安立法。香港民眾奮起抗暴，教會界有天主教前樞機主教陳日君、基督教牧師朱耀明（朱耀明為「占中三子」之一，戴耀廷與陳健民均為基督徒知識分子）等挺身而出、站在民主運動前列。一群基督教少年軍成員在香港基督教媒體《時代論壇》發表題為《堅守基督使命，展現信仰精神》的宣告和呼籲，他們表示：「我們是一個高舉真理、堅守誠實公正的隊伍；在面對不公不義的時代，我們更必須勇敢守護真理，無畏無懼的說真話，以無私捨身的精神，作好『撒瑪利亞人』」。有這樣一群少年人，中共不可能征服香港之人心。不過，也有若干基督教宗派、教會、機構對中共暴政和警察暴力保持沉默，甚至為當權者的不義政策背書。另一方面，在社會抗爭運動中，香港基督徒抗爭者較少從清教徒觀念秩序中汲取資源，反倒有不少人引入拉美的帶有馬克思主義色彩的「解放神學」，此做法無疑是飲鴆止渴。

以台灣而論，從李登輝時代啟動民主化至今，台灣的民主轉型基本完成，人權保障和基本自由初步落實。但是，台灣在觀念秩序、精神與心靈秩序層面的更迭仍未完成。高度認同儒家倫理的人士占據社會中上層位階，對西方文化尤其是基督教精神一知半解乃至南轅北轍。佛教和各種傳統民間宗教充斥平民階層：台灣新興佛教團體依附權貴且明顯親中，並無原始佛教中的反抗精神；諸多民間宗教信仰為「巫術宗教」，台灣史學者李筱峰指出，這種「交替神主義」與功利主義的信仰投射到政治層面，更使得政客與神棍結合，危害到民主政治的發展。以基督教而論，大部分國語教會及機構長期依附於國民黨，當國民黨投靠共產黨成為其「隨附組織」之後，他們甘願做「奴才的奴才」，對中共迫害主內肢體的惡行不聞不問。信徒人數占據台灣基督徒一半左右的台灣長老教會，在過去的民主化中曾發揮關鍵重用，如高俊明牧師發表振聾發聵的《國是聲明》。但台灣民主化之後，長老教會的社會影響力急劇衰退，且被自由派神學侵蝕，未能對喀爾文神學及清教徒觀念秩序作出廣泛深刻的闡發，並以先知的角色引導台灣社會未來之走向。

以中國本土而論，新教入華兩百年，中國教會形成了一種自我封閉與被迫封閉的傳統，很多教會和基督徒以疏離於主流社會和反智主義為榮。教會始終是「邊緣的存在」，甚至是「隱蔽的存在」。其原因在大致有五個方面：

首先，近代以來，西方主流教會逐漸喪失了清教徒觀念秩序這一思想武器，無法及時並強有力地回應種種外部挑戰，乃至被逐出教育和大眾傳媒這兩個重要領域。與此同時，入華的西方傳教士，很多人雖然具備了一定的神學訓練基礎、高尚無私的人格特質、傳教的熱忱和激情，但在其成長背景中，西方基督教文明已受到十八、十九世紀的進步主義、理性主義、科學主義等左派意識形態之腐蝕。他們對聖經的理解以及用聖經去分析社會政治問題時候，不自覺地偏向左派觀念。他們的人性論傾向於「性善論」，由此對中國人及其儒家文化硬核產生美好的想像，將中國樂觀地視為暢通無阻的宣教市場（用基督教術語來說是「禾場」）。在宣教策略上，或以鴕鳥政策迴避政治經濟議題並走向「只傳福音，不問其他」的基要主義、神祕主義；或與新思潮融合而走向社會福音派（尤其是基督教青年會、女青年會等組織），其極端狀態就是走向「社會」壓倒「福音」的「不信派」。以十九世紀晚期的西方來華宣教士而論，戴德生較接近前者，李提摩太較接近後者，他們都不具備整

全的清教徒觀念秩序，在中國所傳的福音是片面和有偏差的。這也使得他們無法對政教關係和中國的政治現實做出清晰的判斷，更對中國近代以來的幾次重大政治轉折尤其是共產主義的興起無能為力、步步退卻。共產黨奪取政權之後，一百多年的西方宣教工作遭遇頓挫。

其次，如同明清時期利瑪竇等入華天主教傳教士的「儒化」策略一樣，新教在中國傳播、發展的過程中自覺不自覺地經歷了「儒化」的過程。儒家強大的同化力，如硫酸一樣腐蝕各種外來的思想文化和宗教信仰。在處理與世俗政權的關係時，「儒化」基督教首先表現為對權力的妥協和順服，為此不惜對聖經真理斷章取義，取消上下文之語境而單單摘取「順服掌權者」這一句經文，國民黨時代順服國民黨，共產黨時代順服共產黨。而在教會內部，則形成等級森嚴的儒家式家長制（比天主教和聖公會的主教制對權力的壟斷更為徹底），牧師或長老宛如高高在上的「君父」（屬靈意義上的父親權力更大，不僅控制人的身體，還要控制人的靈魂），要求所有會眾無條件服從，不得有任何異議，不得有民主管理教會的訴求。這種「儒化」的另一種表現是，社會上已部分解決的男女平等問題，在華人教會內部卻經由神學和教義包裝而形成赤裸裸的、理直氣壯的女性歧視，這種性別歧視在很多「屬靈偉人」身上亦相當嚴重，看他們如何對待女性就可看出骨子裡還是重男輕女的士大夫。有的教會居然明確規定，女性可承擔某些執事之職分，卻不能享有執事之名分，最多只能被任命為「副執事」。華人教會更是一致包庇犯有性侵罪行的牧師，此類犯罪嫌疑人即便被公開揭露，居然還被諸多教會邀請上台講道。教會的人權意識居然低於社會的平均水平。

第三，基督教進入中國之後，迅速蛻變成教會史學者連曦所說的「中國民間基督教」。基督教必須面對近代中國苦難深重的現實，底層民眾是社會苦難的最深切的體會者和承受者，也是擺脫苦難最為熱情的尋求者，他們會選擇最能幫助他們擺脫苦難、獲得拯救的宗教。於是，持末世論觀點、帶有靈恩派色彩的基督教，最容易與民間文化中的「劫難」觀念對接。雖然五旬節派直到一九〇八年才在中國建立第一個基地，但很快通過真耶穌會、耶穌家庭及一九二七的山東大復興，使五旬節教派的靈恩色彩成為中國民間基督教的主要特徵。連曦進而指出，持末世論的地下教會成了一塊磁鐵，吸引著失意和不滿的社會邊緣，它吸收民間宗教或被民間宗教所吸收而不是取代它。中國的民間基督教一般都逃避政治活動，遠離政治權力的中心。學者劉志軍在研究山西平陸縣

張店鎮居民的信仰狀況時的觀察印證了連曦的論點：當地許多基督徒的信仰受到傳統民間信仰的影響與制約，基督信仰被高度實用化和功利化。許多人到教會為尋求醫病趕鬼、發財致富的機會，神祕主義在教會盛行。同時，教會從不介入政治事務（如村委會選舉、鄉人大代表選舉等），不少信徒表現出比一般人更消極的態度。信徒對政治事務的淡漠導致這部分人形成政治上無為的團體。此一情形在廣大鄉村教會中頗具普遍性。

第四，即便是城市教會和城市基督徒，也不願處理政治、經濟議題，用「屬靈話語」將基督信仰「真空化」。二十世紀上半葉對教會影響巨大的「三巨人」王明道、宋尚節和倪柝聲，他們的見證和著作基本不涉及信仰與政治、經濟、文化、法律之關係，也看不到對思想界的論戰、黨派的鬥爭的回應。王明道熱衷於道德自律，深受儒家影響，認為「耶穌是救主，孔子是老師」，對國民黨、日本人和共產黨的統治不作評論。布道家宋尚節以瘋子式的癲狂認罪表演為特徵，抒發人們壓抑已久的痛苦，有點類似於美國大復興時代的奮興布道家。倪柝聲是二十世紀唯一建構起中國化神學體系的基督教領袖，將神祕主義與末世論相結合，創建了被成為「小群」的本土教派；他又具有企業家的才華和科學家的專業知識，興辦若干成功的化工企業，但他從未論述過韋伯的話題──新教倫理與資本主義精神。這些教會領袖不具備用「屬靈語言」之外的表達方式闡明信仰的能力，更不具備從聖經真理出發反駁共產主義意識形態的政治神學的知識儲備和論述能力，當共產黨先在思想上征服國人，繼而以武力席捲天下之際，他們只能瞠目結舌、作壁上觀。倪柝聲的信徒中相當一部分是國民黨人，他是親國民黨的，但他最激烈的「反共」舉動居然是在解放軍快要渡江時，禱告祈求上帝讓解放軍淹死在長江中。此禱告沒有應驗。這是一場觀念秩序與觀念秩序的鬥爭，如果基督徒喪失其觀念秩序，無論禱告如何悲戚，也只能迎來慘痛的失敗。

第五，一九四九年中共政權建立之後，社會制度發生劇變，極權政府致力於消滅民間社會，民國時代宗教信仰相對自由的狀況被終結。中共以馬克思主義、毛澤東思想為主流意識形態，對包括基督教在內的各種宗教採取打壓乃至消滅政策。韓戰爆發後，一部分教會被納入到官方的「三自會」體系之中，成為喪失基督信仰之真諦的行屍走肉，比以色列滅亡之後的被擄的教會還要不堪。另一部分「不從國教者」，以家庭教會的形式繼續存在，他們不得不處於地下狀態，艱難地維繫基本信仰

（文革高潮期間，大部分基督徒連最基本的敬拜和聖禮都難以維持）。而上世紀八〇年代以來，隨著官方宗教政策的調整和放鬆，家庭教會以某種「半地下半地上」的狀態迅速發展。但是，很多家庭教會滿足於此種夾縫中生存的處境，「非公共化」成為自我保護的生存策略，它們並不積極尋求信仰的公開化，也不願成為「上帝之城」中的「地上教會」，他們甚至反過來指責那些追求公義和公開化的教會和基督徒是在「搞政治」並刻意與之畫清界限。當下教會面臨的最大問題是神學的貧弱和混亂，以及世俗化的衝擊（教會對底層民眾而言充當精神麻醉劑，對中產階級而言則是心理咨詢師兼社交沙龍），教會人數雖迅速增長，卻處於某種「理性上被斬首」和「政治上無能」的狀態──很多人唯一關心的社會議題是反對同性戀婚姻合法化（同性戀似乎是他們唯一沒有犯過的罪，所以他們譴責同性戀的時候可以理直氣壯），而中共的一黨獨裁的政治現實反倒成了彼此心照不宣、假裝沒有看見的「房間裡的大象」。

近年來，在城市新型教會興起的過程中，基督教保守主義或清教徒觀念秩序缺席的狀況正在得到改變，教會正被社會各個階層所看到、所感知到。很多教會與也具有基督徒身分的維權律師群體建立聯繫，積極用法律手段捍衛宗教信仰自由和教產；很多教會辦網站、編刊物、印刷和傳播小冊子，如宗教改革時代的改教家一樣將信仰「傳」出去；很多教會支持基督徒的藝術創作，華人教會或基督徒中已經湧現出具備相當水準的基督教音樂、基督教繪畫及基督教文學作品。喀爾文的《基督教要義》及清教徒時代的各種信條、要理問答等被愈來愈多的信徒和教會研讀，世界不再是聖俗二分的而是整全的「天父世界」，基督徒可承擔「治理全地」之使命，如華裔牧師、學者劉同蘇所論：

> 城市教會所開始的公開化，開闢了一種途徑或者形成了一種形式，經由這種途徑或形式，原本就蘊藏在中國教會裡面的超越力量，可以通達到整個中國社會。當福音普遍傳播到整個社會，福音的超越力量才有可能更新華夏文化的政體。福音的本意是讓每一個個人獲得永生，然而，眾人的生命因永生而更新的時候，由眾人生活所構成的社會文化就必然變化，這就是信仰的社會文化效力。

◎右派思想在華語世界之萌芽

華人教會缺乏清教徒觀念秩序，整個華語思想界中右派思想（英美保守主義）也寥若晨星。保守主義的要害不是保守的態度和立場，而是保守的內容與實質。比如，新儒家的態度確實是保守，但他們保守的內容是儒家思想，所以不是真正的保守主義；又比如，很多人倡導讀經運動，但讀什麼經更重要，讀四書五經和讀聖經，乃是雲泥之別。換言之，在儒家思想和中華傳統內部的保守主義是坐井觀天、夜郎自大、死路一條。二十世紀以來很多被當做保守主義者的思想者都名不副實，比如提倡國粹的章太炎、劉師培、梁巨川（梁濟，梁漱溟之父）、被譽為「最後一位儒家」的梁漱溟、以身殉中華文化的王國維，以及從熊十力到唐君毅、牟宗三、錢穆等新儒家諸子，方向錯了，越是努力奔跑，離目標越來越遠。

現代中國能算是「半個保守主義者」的，是東南大學（中央大學、南京大學）《學衡》派的梅光迪、吳宓等人。他們站在「五四」弄潮兒——北大的蔡元培、陳獨秀、胡適、周氏兄弟——之對立面，被左翼時代浪潮所沖走，卻留下了天鵝之絕唱。他們從美國保守主義重鎮、人文主義者白璧德（Irving Babbitt）那裡傳承的思想火種，未能在中國薪火相傳。[7]而更讓人遺憾的是，梅、吳等人終身沒有走向英美保守主義的源頭—清教徒傳統，他們轉而投向儒家及中華傳統文化的懷抱。梅光迪一直到抗戰末期還堅持用文言文寫作，這種保守成了迂腐。所以，他們只能算是半個保守主義者。

以台灣而論，台灣原本有右派思想的脈絡。作為海耶克的親傳弟子，周德偉早在抗戰期間便創辦《中國之路》半月刊，闡揚自由主義、民主、法治、人權與市場經濟等學理與主張，並對共產主義或左翼社會主義、計畫經濟嚴加批評。到台灣後，周德偉出任財政部關務署署長，致力於外匯貿易改革，為台灣日後的經濟起飛打下基礎。他鼓勵殷海光翻譯海耶克的《到奴役之路》，殷海光由此成為堅定的古典自由主義者，與夏道平等人在《自由中國》雜誌為自由鼓與呼。而承接奧地利經濟學派學術脈絡的經濟學家蔣碩傑，將新古典經濟學派與重貨幣學派的思潮帶進台灣經濟學界，在台灣的經濟騰飛中做出重要貢獻。再後來，殷門弟子張灝和林毓生留學美國，分別提出「幽暗意識」和「五四激進傳統」的學術觀點，對近代中國的思想路徑作出深刻反思。

台灣社會有保守主義的土壤，台灣經濟的成功，不是蔣經國實施的

計畫經濟特質的「十大建設」或國有企業、大型企業的功勞，而是無數中小企業乃至「小商小販」的打拼──台商像猶太人一樣走向世界。但是，台灣經驗未能在知識界形成強有力的右派論述。台灣知識界被一群留學西方尤其是歐美名校的左翼知識人掌控，標榜脫離台灣社會實際的進步及時髦思潮。即便是台灣的獨派，也尊史明式的「左獨」為正統，而未能承續彭明敏「右獨」的正道。台灣現實政治中的兩黨對立乃是國家和族群認同的對立，而非左右價值的對立，未來台灣需要出現一個類似於美國共和黨和英國保守黨那樣的右派政黨，台灣的民主才能鞏固和穩定。

以香港而論，香港本應比台灣更右，因為香港有百年英國殖民傳統。英國在香港實行自由市場經濟，而日本在台灣推行的是計畫經濟（在滿洲也是如此，對華戰爭之後更是國家管制的戰時經濟）。但香港知識界普遍左傾，中國情結深重，既是左膠也是大中華膠。所謂泛民主派，一方面懷抱虛幻的左派理想，一方面又不放棄大中華願景，編織出「民主回歸」的玫瑰夢，對今日香港局勢一敗塗地負有不可推卸的責任，卻至今不做任何反思。泛民主派陣營中既有作為國民黨將軍後人的民國粉絲李柱銘，也有推崇切．格瓦拉和自詡為「托派」、極端反美的「長毛」梁國雄。與之對應，香港有清晰右派論述的知識人相當稀少，唯有陶傑、桑普、盧思達等屈指可數的幾個人。

在中國，保守主義的思想氛圍更為稀薄。保守主義者是個人主義者，不像左派聚集成集團勢力。左派有其論述陣地──從民間的「烏有之鄉」網站到官方的《環球時報》，右派則受到官方和民間「泛自由派」雙重夾擊，他們各自為戰甚至彼此之間互相批評──但這正是右派本色，右派無須像左派學習營造「統一戰線」，那樣做就是不是真右派了。尼采說，土狼成群結隊，獅子總是孤身前行。在此，略加數算幾位具有中國背景的英美保守主義立場的「獅子」。

劉曉波早在上世紀八〇年代中期就被稱為思想界的「黑馬」。一九八六年，劉曉波應邀到清華大學演講，提出全盤反傳統的主張：「任何傳統都是一種自我封閉，要打碎它，必須要整體地打碎，傳統就像活的有機體一樣，它不是一個爛的蘋果，去掉爛的還可以吃一口。」他是激進的反傳統主義者，卻又是溫和的保守主義者──他力圖將西方基督教文明引入中國並使之成為新傳統。他指出，儒家文化與基督教文明之本質差異在於：「假如中國不把整體主義衝向極端，那麼就沒有中國的傳

統。假如西方人不把個性主義衝向極端，就沒有西方人的傳統。世界上從來沒有和諧，沒有中庸，任何東西都是在衝突中。你的生命只有在極端中才能迸發出來。」學者徐友漁曾指出，劉曉波思想的重要價值是其「徹底性」。如果在日本思想史的脈絡中，劉曉波如同明治維新時代的福澤諭吉，福澤諭吉希望日本脫亞入歐，劉曉波也希望中國脫亞入歐，因此才有「三百年殖民地」之說。他只是說出右派的常識，在中國就如此驚世駭俗。這不是劉曉波的悲哀，而是中國的悲哀。劉曉波由尼采轉向耶穌，從狂傲變得謙卑，實踐了「赤身裸體，走向上帝」的誓言。他在獄中對聖經、奧古斯丁、喀爾文、潘霍華的解讀顯示，他的心靈比那些名義上的基督徒離上帝更近。直到今天，中國知識人中極少有人在思想的徹底性上超越劉曉波。天安門屠殺之後二十多年，劉曉波四度入獄，以贖罪般的心態，在一個沒有自由的國度，如同自由人般生活、寫作和反抗，直至以身殉道。

最早向中國知識界引入「保守主義」觀念秩序是政治學者劉軍寧，劉軍寧與秦暉分別形成自由主義光譜的右翼（英美保守主義，自由先於平等）和左翼（歐陸社會民主主義，平等先於自由）。劉軍寧曾為社會科學院政治學所研究員，二〇〇二年因被人舉報在北大演講中宣揚自由主義，被江澤民點名批評而被社科院開除。二〇〇八年又因簽署《零八憲章》遭中共高層點名批判。他不單單是書齋中的學者，也參與了民主人權活動並付出巨大代價──真正的保守主義者不會「太上忘情」，其論述必然貼近政治現實。多年來，劉軍寧主持翻譯出版諸多西方保守主義經典著述和文集，並著有第一本全面介紹保守主義思想脈絡的《保守主義》。

他認為，保守主義是人類關於社會政治生活的最高智慧，只有保守自由與自由的傳統，才稱得上保守主義。保守主義的基本信條和原則包括：超越性的道德秩序、社會連續性的原則、傳統的原則、審慎的原則、多樣性的原則、不完善的原則、人性不變的原則、有限政府的原則、自由優先於平等的原則、財產權的原則、多樣性與獨特性的原則等。他也相信，保守主義將成為中國走向自由與繁榮的見證者與參與者。成熟的保守主義的存在是健全社會的一個重要思想標誌。在中國做一個保守主義者，有兩條是關鍵的：一條是創發自由，一條是保守自由。劉軍寧此前一度希望在老子的思想中尋找中國的保守主義淵源，而近期他在為拉塞爾．柯克的《美國秩序的根基》所寫的書評中，強烈地

認識到「超越性的道德秩序」只存在於基督教信仰當中。

何清漣是最早全盤否定「改革開放」和「鄧小平路線」的經濟學家。她在一九九七年出版《中國的陷阱》（《現代化的陷阱》），對鄧小平時代的制度性腐敗、人口的空前膨脹、生態環境的高度破壞以及社會道德的整體崩潰提出尖銳批判。她指出，鄧小平作為改革開放的「總設計師」，其「摸著石頭過河，白貓黑貓，三個有利於和四項基本原則」可歸納為「一塊石頭兩隻貓，三條魚和四隻雞」。鄧的改革政策體現其實用主義精神，但用在政治上就變成無原則的國家機會主義。繼任者再發揮一下，變成一切向錢看，以金錢與實利為導向，不講究政治道德底線，最後形成今天的社會利益格局。該書出版後，何清漣遭到一系列政治迫害，被迫流亡美國。近二十多年來中國社會的發展路徑顯示，她當年的論述具有出驚人的前瞻性—當下中國主流的自由派學者還在懇求習近平回到鄧小平時代的改革開放，何清漣超前了他們不僅僅三十年。

在美國，何清漣沒有進入被左翼思想侵蝕的大學，以獨立知識人身分繼續其學術和批判工作，她關於中共大外宣政策的研究開創了該領域的先河（《紅色滲透》），作為《現代化的陷阱》續集的《中國：潰而不崩》則比章家敦的中國崩潰論更準確地揭示出中共政權「百足之蟲死而不僵」的特質。近年來，何清漣針對美國和歐洲的政治現實做出保守主義立場的評論，批評歐洲對伊斯蘭世界和中國的綏靖主義及美國民主黨親中派「深層政府」對美國建國根基的破壞，是華語知識界的真知灼見。何清漣也是華語世界屈指可數的敢於突破政治正確之束縛，正面肯定川普政府的右翼知識人。

蘇小和是一位非學院派的財經評論家、詩人。他是二十一世紀頭十年市場經濟有限推進的見證者，他在若干市場化媒體上為市場經濟辯護，這一類評論因為有「我的自由選擇」之內核，而將經濟學表達得像詩歌一樣優美。他相信：「均衡的市場經濟本來是一種常態，可惜長期以來中國人與市場為敵，這導致我們每個人嚴重缺乏自由選擇的能力。而一旦一個人真正理解了市場經濟的均衡之美，理解了個人選擇的重要性，他生活的空間將因此而迅速拓展。」他為自由市場經濟而戰，更為清教徒觀念秩序而戰。蘇小和以左派政治哲學家羅爾斯（John Rawls）為主要論敵，指出羅爾斯及其《正義論》是歐美社會左翼「政治正確」的磐石，是當代的馬克思和《資本論》。目前的局面，幾乎所有的左傾

自由主義都是拿著羅爾斯的思想體系在與以基督信仰為根基的保守主義作戰。

這是一場屬靈的戰爭，川普所代表的保守主義真正的對手是羅爾斯。「人的權利高於終極的善」，這句話是羅爾斯全部正義思想的最終基礎，正是這個終極的基礎建構，破壞了人類社會關於人性論的基本原則，走向理所當然的「敵基督」狀態。唯一能打敗羅爾斯美麗《正義論》的武器，就是建立在聖經真理之上的、人類恆久忍耐的基督信仰觀念體系。蘇小和正是在此種思想和觀念爭戰的背景下理解川普的當選意味著美國回歸正道。因著堅定的基督信仰，他不畏千夫所指而發出擲地有聲的宣告：「我認為川普的美國總統故事很有可能是我們這一生見過的最大的神蹟。」

高全喜早年師從賀麟研習德國古典哲學，此後轉入英美經驗哲學，再進入法哲學與憲法學領域，近年來以一種糅合歷史、哲學與法學的方式開闢出「憲制發生學」的獨特路徑—比如，他對晚清「立憲時刻」的評價遠高於辛亥革命，從源頭上顛覆了作為「革命史」的中國近代史敘事。高全喜是中國國內對海耶克和伯克有最精深研究者，稱伯克為「保守的自由主義者」或「中道自由主義者」，他本人也如此自我定義。在論及中國「大轉型」時，他認為：「真正的美儀良制應該在歷史演進過程中富有生命的活力，能夠解決當今現代每個人、每個共同體生存的基本問題，這樣的良制才是真正具有歷史內涵的良制。」他進而提出，法政重建、工商社會重建、道德重建是「中華文明再出發」的三個最基本的內在邏輯。

這三個核心點，從三千年王朝歷史中是找不到的，必須經歷一場類似於蘇格蘭啟蒙的洗禮才能產生。他嚴厲批評中國新儒家的保守主義，認為這種保守主義至多在方法論意義上接近伯克保守主義，但在價值論意義上則相距甚遠。高全喜對國際態勢的觀察和分析擺脫了左翼「政治正確」的束縛，認為英國脫歐與川普當選反映了英美社會保守主義的回潮，其背後的預設是：什麼人適合做美國公民或英國公民？什麼人與英美憲制根植的社會觀念及美德傳統相一致？如何通過政治和立法重新尋回英美社會的保守理性傳統？英美存在保守主義傳統，其社會自我保護措施才能重新憲法化。相比歐陸尤其是德國，反而喪失了此種保守之維，繼續在多元主義之下承受「難民危機」之苦。歐盟不敢在移民政策上做出合理政治決斷的背後，是一種德國基本法式的「基本權利」教義

局限，這在本質上繼承了「啟蒙自由主義」的邏輯。而美國憲政的成熟恰恰在於，它不是教條僵硬的，而是充滿活力和變通的韌性，它為危機時刻的美國政治之破局提供了制度的平台，川普在美國民主憲政體制下開啟一個新的「川普時刻」。

沈陽是當代右派思想家中最年輕的一位，也是與家庭教會關係最緊密的一位（他委身於北京某家庭教會）。他的突破性貢獻是為華語思想界引入一組新概念──善一元論和正義一元論。他指出，對基督教神學來說，善的本源是一元的，正義的本源也是一元的，都是那位全然至善和全然公義的上帝。一個徹底意義上的憲政主義者，從來只能是文化和價值一元論者，也是正義一元論者。他轉引昆廷．斯金納「自由主義之前的自由」的概念，認為「基督教—法政系理論以及與正義一元論相關的諸多觀念」，同屬「我們已經丟失的知識世界」。

在此意義上，沈陽與自由主義大師以賽亞．伯林（Isaiah Berlin）發生重大分歧：伯林拋棄基督傳統，提出價值多元論，並將「深刻的、持久的寬容」視為自由主義的最高準則。但沈陽反駁說，憲政能保障社會多樣化的發展，但不能說憲政理論本身是多元主義的、尤其是正義多元論的。多元論的正義不再是正義。他進而指出，正是在豐厚的新教民情和小共同體基礎之上，在一種廣泛而深刻的正義一元論共識之下，英美這樣的國家才順利轉型：「相對於各種宗教社群，基督教的優勢在於它所塑造的個體是一個民族國家相對遵紀守法、捍衛正義的公民，更是一個相對願意接受民主法治規則制約的個人。基督教這個小共同體成了公民社會的中堅力量，成了西方憲政民主政體良性運行的基礎。」由此，沈陽提出一個「中國願望」，期盼國人在心靈深處去理解美國的轉型正義歷程，「對這個星球上另外一個文明體系中那一群幸福人的生活方式，多一些寬和與尊重，少一點民族主義的怨恨」。沈陽的「正義一元論」思想，在西方的思想場域中已是空谷回音，在華語思想場域中更是石破天驚。

以上六位華語世界右派思想者中，劉曉波已被中國政府關押致死並挫骨揚灰，劉軍寧、高全喜和沈陽在中國國內，何清漣、蘇小和先後移居海外；蘇小和、沈陽是基督徒，劉曉波以一種特殊的方式與上帝保持親密關係，劉軍寧、何清漣和高全喜都對基督信仰保持開放與慕道的心態。

在華語基督教會內部，逐漸出現了一些擁有寬廣的保守主義視野及

論述的牧師，如陳佐人牧師、王志勇牧師、王怡牧師等人。

假以時日，右派思想未嘗不能在華人教會和華語世界蔚為大觀，匯聚成一股強而有力的思潮。

◎基督徒和教會在中國現代轉型中的使命

中國的現代轉型，若從馬禮遜一八〇七年來華算起，已超過兩百年，卻仍處在歷史學家唐德剛所說的「出三峽」的半途之中。

英國首相麥克米倫（Harold Macmillan）曾說過：「二十世紀下半葉的主要問題，在於亞洲和非洲未表態的人民會投入東方共產主義陣營還是西方民主陣營。」他一語成讖，大部分亞非拉不發達國家都投入共產主義陣營，或至少選擇帶有社會主義色彩的政治經濟模式，在未來的歲月裡大吃苦頭。這些地方是文明和秩序的低地，缺乏強大的自生性文明和秩序抵擋外來的共產主義。在受共產主義禍害之烈上，中國超過世界上任何一個國家，這是中國絕不願意承認的又一個「世界之最」—在過去的二十世紀，中國因共產主義革命的緣故被屠戮的民眾人數最多，至今中國仍未掙脫共產黨的魔爪。

一九四九年，中國共產黨和毛澤東宣稱「解放」了中國（中國人民從此站起來了），中國卻陷入亙古未有、密不透風的現代奴役之中。習近平時代的「數位極權主義」讓歐威爾的預言體小說《一九八四》黯然失色。美國前國家安全會議負責戰略規畫的資深主任、退役空軍准將斯伯汀（Robert Spalding），曾任美國駐北京大使館武官。他到北京以後，用另一支手機下載所有的App，像騰訊、微信、百度等，在六個月裡學習如何在中國當一名「數位公民」，他是使館唯一這樣做的官員。後來，他在接受訪問時描述說：「你走進餐廳，監視鏡頭會辨識你的身分，店員可以直接叫出你的名字、上菜，你完全不用碰一下手機。如果叫Uber，只要走出門外到定點，監視鏡頭看到你，從嘴型看出你要叫Uber；Uber車子到了，你坐進去，你的這些數據全都掌握在政府手上。不論你喜歡什麼、買什麼東西、希望或夢想是什麼，政府都知道。如果國家認為你有問題，叫Uber不會有車子來，你上不了大眾交通工具、找不到工作、孩子沒法上學；因為你的社會信用評分下降了。」

面對空前強大、無孔不入的「數位極權主義」，解放和自由何以可能？武裝鬥爭是紙上談兵，撬動官方意識形態乃是關鍵所在。中國固有

的文化傳統早已潰不成軍，西方後現代的聲光電也虛有其表，它們都不足以取代共產黨的黨文化。唯有清教徒的觀念秩序可以打敗共產黨的觀念秩序，唯有作為新的生命共同體的中國基督教會可以勝過擁有全球最多黨員的中國共產黨。那麼，在中國現代轉型中，教會和基督徒將承擔怎樣的歷史使命？

首先，教會和基督徒應當預備以受苦的經歷完成自身的蛻變，在苦難的淬煉中，建構起一種中國歷史上從未有過的生命共同體，進而在這個新的生命共同體中孕育出數千萬計、可承接清教徒觀念秩序、民主法治政體和自由市場經濟的「好公民」。清教徒觀念秩序進入中國需要容器，這種容器就是清心明目的、精神上做好準備的基督徒公民。先有好公民，才有好國家；人心不變、民情不變，制度的改變只是空中樓閣，用最美好的詞句撰寫的憲法只是一紙空文。中國過去兩百年現代轉型失敗，就是因為本末倒置、頭重腳輕，先天不足、後天失調。

過去數十年以來，數百萬中國家庭教會信徒們持守純正信仰，不畏中共暴政，拒絕「三自會」的誘惑、招安，以主為大，至死不渝。如基督教早期教父特土良（Tertullian）所說，「殉道者的血，乃是教會復興的種子」，正是無數先輩受苦乃至殉道，才帶來今日教會的復興。中國教會和基督徒應該珍惜和傳承此一寶貴的屬靈傳統。同時，也必須意識到，由於時代和處境的限制，傳統的家庭教會過於強調「分別為聖」和「聖俗二分」，其苦難未能轉化成公共資源，許多受難者未能發展出公共性見證並凝聚成社會轉型所需要的道義資源。

在中國，集體主義是虛幻的（一盤散沙），個人主義更是虛幻的（無法成為自己），身分認同也是虛幻的（「中國」和「中華民族」都是大有問題的概念，前者是偽裝成國家的文明，後者是憑空想像出來的並不存在的民族）。未來中國的重建，必然從「小共同體」重建開始。基督教會，尤其是城市新興教會，可成為「小共同體」之模範。比如，中共不讓人民選舉，基督徒可在作為「小共同體」的教會內部先自我賦予選舉權，實踐如何選舉教會領袖，訓練和養成會眾的民主素質；又比如，中國社會崇尚謊言，不以謊言為恥，基督徒可在「小共同體」的教會生活中拒絕謊言、堅持說真話，營造哈維爾（Václav Havel）和劉曉波倡導的「活在真實中」的群體生活氛圍。社會難以脫儒化，教會卻可先行脫儒化；社會不能「仁者愛人」，教會卻能做到「愛人如己」。

優質的「小共同體」將為未來優質的新國家奠定堅實根基。建立在

優質「小共同體」之上的優質國家，不會輕易被野心家及邪惡的意識形態所顛覆──一九四九年中華民國被中華人民共和國顛覆，一九二七年北京政府被南京政府顛覆，正是因為它們並非建立在優質「小共同體」之上的優質國家。美國建國兩百五十年以來，沒有發生過一次軍事政變，憲法不曾被廢除或終止，不是因為美國政治家有多麼高風亮節、大公無私，乃是如羅斯．約翰．路斯得尼所說：「每一個法律體系的背後都有一位上帝。」在《獨立宣言》問世之前一年多的一七七五年五月二十日，一群長老教會信徒就在北卡羅來納的夏洛特發表了《梅克倫堡宣言》：「我們在此宣布，我們是自由獨立的人民，我們有而且應該有權利成為獨立、自治的組織，僅僅服從於在上帝的管制和國會的治理之下，我們彼此莊嚴地以互相合作、我們的生命、財產和最神聖的榮譽為保證。」可以期待，未來民主中國的憲法出現之前，中國教會也能書寫和發布自己的《梅克倫堡宣言》。

其次，至今仍在進行的漫長、複雜、艱巨、痛苦的轉型中，教會和基督徒可充當守望者、陪伴者、代禱者之關鍵角色。中國教會和基督徒有能力以自身親歷的苦難，發展出與宗教改革及大公教會傳統銜接的「苦難神學」和「救贖神學」，以此在全球教會史上寫下自己的一頁。此「苦難神學」和「救贖神學」不單單供教會內部自我慰藉，更重要的是去安慰和幫助身處同樣苦難中的同胞。與哀哭者同哀哭，與捆綁者同捆綁，那些被不公義的政治、經濟結構剝奪、壓迫、凌辱的人，都是教會關懷和憐憫的對象。

儘管中國此前已經歷了無比深重的苦難，但仍未邁過苦難的頂峰，仍未來到苦與甘之轉捩點。中國社會已臻於沸鼎潰堤之前夕，將迎來更大、更可怕的潰敗，那無邊無際的苦難將不比舊約中以色列人的苦難更小。在即將來臨的社會最低秩序全盤崩解的過程中，無數人將流離失所、哀哭切齒、心靈殘破、彷徨無助。那絕對不是心理醫生用心理學可解決的難題。在此宛如世界末日的情景中，唯有教會和基督徒愛那個最小的弟兄姊妹，幫助眾人化淚為笑、化缺為全。這種「同在」將為教會和基督徒贏得非基督教社群的信任與愛戴，不僅獲得福音的沃土，更獲得更新社會的空間與契機。

在苦難中，人與人彼此傷害，不同階級與族裔被仇恨所隔離。唯有教會和基督徒，可效法南非由屠圖大主教領導的「真相與和解委員會」，以真相換取寬恕，以寬恕帶來和解，以和解建設未來，化鐵為

犁，讓所有人「因真理，得自由」。當年，南非真相與和解委員會的努力，未能讓所有人滿意，未能讓死者復生，也未能讓傷殘者復原，但至少讓數千名受害者及其家人有了抒發心聲的機會，讓許多人得以首次解脫壓在他們身上的不幸和悲痛之情。誠如當年的受害者盧卡斯．席克韋佩雷（Lucas Sikwepere）對這一經驗的描述：「我覺得一直以來很不舒服，因為無法說出我的遭遇。但如今，來到這裡，告訴你們我的遭遇，我覺得像是恢復了視力。」唯有上帝能讓人失明者得以看見。未來的中國需要有一個規模比南非更大的真相與和解委員會，教會有責任為該委員會提供像屠圖大主教這樣的道義象徵人物。那樣，無論是天安門屠殺的死難者及其家人，還是香港抗暴運動的死難者及其家人，以及死於暴政的藏人、維吾爾人等所有無辜受害者，都將得到愛與正義，中國才能由此走出冤冤相報之歷史循環。

第三，當舊有的觀念秩序全都解體，信仰和價值出現真空的時刻，教會和基督徒可引領觀念秩序的更迭、信仰的重建以及公民德性的養成。此前兩百年中國現代轉型的失敗，不在於經濟（早在十九世紀中葉，清帝國的經濟總量就已位居世界第一；二十世紀初和二十一世紀初中國經濟也經歷了世界史上罕見的高速增長），也不在於政治（在清帝國覆亡以後，中國建立了亞洲第一個共和國，起草並頒行了多部看似天衣無縫的憲法），而在於信仰與人心。正如學者高全喜所說，中國在二百年的過往歷史中居然沒有解決一個政治民族重新確立自己在現代社會中的根基問題，何以談智慧，何以談成熟。這個「根基」既是政治共同體賴以立足的根基，也是文明共同體賴以立足的根基，政治與文明是我們還沒有邁過的門檻，所謂三千年未有之變局，關鍵是這個政治文明的現代性之門檻，尚沒有邁過去。

在可以看到的將來，城市新興教會將繼續興起，中共官方意識形態將繼續衰敗，這是不以任何人的意志為轉移的歷史趨勢。此起彼伏中，伴隨著基督徒人數和教會數量的擴增，伴隨著基督徒文化素質和靈性素質的躍升，基督教文化將第一次進入主流社會、衝擊主流社會、更新主流社會，如劉同蘇所說：「城市家庭教會率先進入主流社會，其社會文化意義，在整體上是為華夏文化提供了自我反省的超越視野和徹底更新的超越動力；在具體形式上是為公民社會的建立，提供了活生生的先行範例。」

基督徒和教會帶給社會的，首先是充滿馨香之氣的個人生命樣式，

在家庭婚姻、子女教育及人際關係方面，呈現出讓眾人以為美善的榜樣。今天中國社會的敗壞與崩解，家庭與國家同步。若是只有國家滅亡，若家庭還在，人們仍然有望重建生活；但家庭與國家一起損毀，則社會的重建幾無可能。

中國的武漢肺炎疫情過去之後，「封城」兩個多月的武漢，民眾生活逐漸恢復正常。當地媒體《楚天都市報》刊登了一張照片：一對熱戀中的男女在沙灘上接吻，女方一腳貼地、一腳九十度向後提起，動作猶如在跳芭蕾舞般優美；男方捉緊女方雙手，盡顯深情。然而，照片被刊登並廣泛傳播後，卻猶如「炸彈」引爆兩個家庭走向解體：原來，一男一女各有家庭，男子非女子之夫，女子非男子之妻。有人更致電報社，威脅聲稱「要殺人」。這就是今日每個家庭、每個屋簷都千瘡百孔的真相：共產黨政權固然邪惡，但中國道德倫理的崩壞不完全是共產黨造成的，而源於人的原罪。人背離上帝，不知何為愛，也不知如何愛。無愛的婚姻與家庭，豈能持久？唯有來到上帝面前，重建與上帝的關係，才能重建人與人之關係，這是基督徒和教會可以帶給社會的祝福。

基督徒和教會可以帶給社會的，更是整體性的、全方位的文化和精神價值，如酵母發酵整個麵團，如燈光照亮整個房間，如鹽讓一碗水有滋味。以「人是全然敗壞的罪人」的基督教核心教義，打破儒家「人之初，性本善」的幻象，讓中國人第一次赤身裸體地來到上帝面前，直面「人之初，性本罪」的真相，由此徹底認罪悔改、接受上帝之恩典和救贖。而後，在社會生活的每一個領域政治、經濟、文化、法律、教育……建構其符合聖經真理的秩序，每個人都在這套秩序之下享受上帝賦予人的全部自由與尊榮。

共產黨和共產主義是邪靈，是一套邪惡的觀念秩序，唯有清教徒觀念秩序能夠與之對抗並將其顛覆。共產黨政權崩解之後的政治、經濟乃至精神、價值重建將是一項更艱巨的工作。未來，中國教會將有能力興辦大學和智庫，如同宗教改革時代那樣，培育出新時代具有清教徒特質的思想文化巨人──像彌爾頓那樣的詩人、像班揚那樣的小說家、像伯克那樣的政治哲學家、像海耶克那樣的經濟學家、像伯爾曼那樣的法學家、像本內特那樣的歷史學家以及像美國的制憲者們那樣的政治家……既然聖經中說「認識耶和華是智慧的開端」，基督徒和教會就應當具備闡發耶和華的智慧的能力──這同樣是一種上帝賦予的大智慧。教會將成為國家的人才庫，為政府提供各個領域德才兼備的一流人才。

如此，教會和國族都將迎來群星璀璨的時代。如此，共和憲政的、聯邦或邦聯或各自獨立的「諸夏」，才有可能成為上帝祝福的土地，成為美國在亞太地區的親密盟友，成為自由的家園和真理之邦。

---

1. 印度、南韓、台灣、新加坡等國與廣義的基督教文明中的非新教文明（國家）──如天主教的西班牙、葡萄牙、義大利、東歐及拉丁美洲國家，東正教的俄羅斯等國──的現代化程度大致相似，但在很多方面超過後者：南韓、台灣、新加坡等「亞洲小龍」的人均國民所得超過東歐和拉丁美洲國家，甚至超過義大利、西班牙和葡萄牙等西歐國家；而印度、南韓和台灣穩定的民主憲政也超過俄羅斯及拉丁美洲國家。
2. 泰國前國王蒲美蓬青年時代長期在歐洲求學和生活的，甚至還從西方現代學術中尋找支援──蒲美蓬深受英國人類學家馬林諾夫斯基的啟發。馬氏認為，一個社會若能神聖化它的傳統，便可以透過這種傳統取得難以估計的權力與持久優勢。蒲美蓬也念念不忘登基前夕，其岳丈曼加拉親王的一句忠告，皇家禮儀和傳統相當重要，「一旦神話破產，一切隨之崩潰。吳哥窟曾是一個偉大帝國的心臟，而今已經爬滿了猴子」。
3. 波蘭作家卡普欽斯基（Ryszard Kapuscinski）在《皇帝：一個獨裁政權的傾覆》一書中寫道，軍事政變發生之後，軍官們入宮追討皇帝的財富，皇帝聲稱一無所有，等軍官們離開，他命令僕人將桌子上和書架上的聖經藏起來，「我們至高無上的皇帝作為所羅門大帝的後代，收藏了一大批被譯成多國文字的聖經，在那些聖經裡夾了很大一筆錢。」
4. 劉小楓在《誰恢復了中國的「大國」地位？》一文中指出，中國靠裝備低劣的志願軍在朝鮮半島擊敗技術精良、火力立體得超強的美軍而恢復自己過去的偉大形象。近二十萬中國年輕農民的生命為國捐軀，換來了彭德懷元帥一句名言：「西方侵略者幾百年來只要在東方的一個海岸上架起幾尊大炮就可以霸占一個國家的時代是一去不復返了。」這段話是歷史的肆意篡改，韓戰明明是北韓一方發動，中國被蘇聯利用參與其中。中國並未在韓戰中獲勝，韓戰的結果是讓北韓金氏家族的暴政維持至今，進而成為中國外交的一塊雞肋。發出那句豪言壯語的彭大將軍，在文革中被毛澤東凌虐至死。
5. 有趣的是，二〇二〇年四月三十日，財新網發表題為《對話閻學通：更多國家將同時選邊中美，改善外交要防止情緒影響》的長篇專訪，一向以鷹派示人的閻學通，居然主動為中國戰狼外交降溫，並否定親中派西方政客和學者的觀點。澳大利亞前總理陸克文（Kevin Rudd）稱，中美兩個大國的全球地位和領導力都在疫情期間遭到削弱；哈佛大學教授格雷厄姆．艾利森（Graham Allison）稱，如果美國不能在短期內有效控制疫情，中國很可能會進一步看輕美國，升高強硬處理台灣問題的動機。閻學通認為，陸克文的說法只對了一半：疫情弱化了美國的全球領導力；而中國原本就沒有全球領導力，一個不存在的領導力就不存在削弱和沒削弱的問題。閻又批評艾利森的說法存在邏輯問題：美國全球領導力弱化，並不必然意味美國在台灣問題上態度軟化。美國是加大對台灣的投入，而不是減少。閻也委婉地對中國當局提出意見：「疫情並沒有改變中國決策者們對西方制度的認識，只是強化了他們原先就有的對西方治理模式的負面認識。不過，這種認識的強化，並不必然導致正確的治理模式。」
6. 以廣義的華語教會而論，東南亞、北美和歐洲的海外華語教會及基督徒社群，基本上是淺碟式的移民教會，兼有少數族裔的文化沙龍之特質，缺乏觀念秩序層面的深邃思考及

有影響力的基督徒公共知識分子群體（僅有保存火種意義上的零星個體），所以此處討論的華語教會以香港、台灣和中國本土為重點。

7. 美國保守主義思想家拉塞爾．柯克（Russell Kirk）指出，白璧德雖不認同喀爾文主義，卻有清教徒嚴肅刻板的特質，並堅信文明的救贖取決於類似原罪教義的某種東西。白氏親近宗教信仰，卻一直對所有教會不放心；他相信有一種更高的層次，那就是恩典的層次，「傳統上，基督徒一直把他的自由以及對更高的意志的信心與恩典聯繫在一起」，但他無法說服自己登上那個峭壁。儘管白璧德沒有達到伯克那樣的境界，他卻知道當代保守主義與伯克之間的差距：「今天的保守主義者志在為財產本身的目的而保護財產，但伯克保護它是因為它是個人自由幾乎不可或缺的支柱或者一種真正具有靈性的東西。」

參考書目

【第一章】

譚嗣同著，蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》，（北京）中華書局，1981年版

徐復觀：《兩漢思想史》，（上海）華東師範大學出版社，2001年版

余英時：《史學與傳統》，（台北）時報出版，1982年版

福爾索姆（Kenneth E. Folosom）：《朋友．客人．同事：晚清的幕府制度》，（北京）中國社會科學出版社，2002年版

王飛淩：《中華秩序：中原、世界帝國與中國力量的本質》，（台北）八旗文化，2018年版

薩孟武：《中國政治思想史》，（北京）東方出版社，2008年版

韋政通：《中國思想史》，（台北）水牛出版社，2004年版

蕭建生：《中國文明的反思》，（香港）新世紀出版社，2009年版

黃進興：《皇帝、儒生與孔廟》，（北京）三聯書店，2014年版

黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，（北京）中華書局，2010年版

列文森（Joseph R. Levenson）：《儒教中國及其現代命運》，（北京）中國社會科學出版社，2000年版

陳詠明：《儒學與中國宗教傳統》，（台北）台灣商務印書館，2004年版

M. G. 馬森（Mary Gertrude Mason）：《西方的中國及中國人觀念：1840-1876》，（北京）中華書局，2006年版

戴梅可（Michael Nylan）、魏偉森（Thomas Wilson）：《幻化之龍：兩千年治國歷史變遷中的孔子》，（香港）香港中文大學出版社，2016年版

魯迅：《魯迅全集》，（北京）人民文學出版社，1973年版

科大衛（David Faure）：《皇帝與祖宗：華南的國家與宗族》，（南京）江蘇人民出版社，2009年版

余英時：《中國文化史通釋》，（香港）香港牛津大學出版社，2010年版

余英時：《儒家倫理與商人精神》，（桂林）廣西師範大學出版社，2004年版

余英時：《余英時回憶錄》，（台北）允晨文化，2018年版

艾森斯塔特（Shmuel Noah Eisenstadt）：《帝國的政治體制》，（南昌）江西人民出版社，1992年版

王斯福（Stephan Feuchtwang）：《帝國的隱喻：中國民間宗教》，（南京）江蘇人民出版社，2008年

張榮明：《權力的謊言：中國傳統的政治宗教》，（台北）星定石文化，2001年版

李零：《中國方術考》，（北京）東方出版社，2000年版

明恩溥（Arthur H. Smith）：《中國人的氣質》，（北京）中華書局，2006年版

楊啟樵：《明清皇室與方術》，（上海）上海書店，2004年版

陳寅恪：《金明館叢稿二編》，（上海）上海古籍出版社，1980年版

許理和（Erik Zürcher）：《佛教征服中國》，（南京）江蘇人民出版社，1998年版

劉澤華：《中國的王權主義：傳統社會與思想特點考察》，（上海）上海人民出版社，2000年版

渡邊信一郎：《中國古代的王權與天下秩序：從日中比較史的視角出發》，（北京）中華書局，2008年版

尾形勇：《中國古代的「家」與國家》，（北京）中華書局，2010年版

吳文璋：《巫師的傳統和儒家的深層結構：以先秦到西漢的儒家為研究對象》，（高雄）復文圖書，2001年版

季劍青：《重寫舊京：民國北京書寫中的歷史與記憶》，（北京）三聯書店，2017年版

洪長泰：《地標：北京的空間政治》，（香港）牛津大學出版社，2011年版

張君勱：《中國專制君主政制之評議》，（台北）弘文館出版社，1986年版

呂思勉：《中國制度史》，（上海）上海三聯書店，2009年版

葛兆光：《歷史中國的內與外：有關「中國」與「周邊」概念的再澄清》，（香港）香港中文大學出版社，2017年版

杜正勝：《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成 》，（台北）聯經出版，1990年版

劉澤華、汪茂和、王蘭仲：《專制權力與中國社會》，（天津）天津古籍出版社，2005年版

麥高溫（John Macgowan）：《中國人生活的明與暗》，（北京）中華書局，2006年版

羅威廉（William T. Rowe）：《漢口：一個中國城市的衝突和社區（1796-1895）》，（北京）中國人民大學出版社，2008年版

羽田正：《從海洋看歷史》，（台北）廣場出版，2017年版

駱昭東：《朝貢貿易與仗劍經商：全球經濟視角下的明清外貿政策》，（台北）台灣商務印書館，2018年版

【第二章】

姜鳴：《龍旗飄揚的艦隊：中國近代海軍興衰史》，（北京）三聯書店，2002年版

傑克．戈德斯通（Jack Goldstone）：《為什麼是歐洲：世界史視角下的西方崛起（1500-1850）》，（杭州）浙江大學出版社，2010年版

藍詩玲（Julia Lovell）：《鴉片戰爭：毒品，夢想與中國建構》，（台北）八旗文化，2016年版

蔣廷黻：《中國近代史大綱》，（北京）東方出版社，1996年版

茅海建：《天朝的崩潰：鴉片戰爭再研究》，（北京）三聯書店，1995年版

劉偉：《晚清督撫政治》，（武漢）湖北教育出版社，2003年版

薛福成：《薛福成選集》，（上海）上海人民出版社，1987年版

楊國強：《義理與事功之間的徊徨：曾國藩、李鴻章及其時代》，（北京）三聯書店，2008年版

費正清（John King Fairbank）、劉廣京編：《劍橋中國晚清史》，（北京）中國社會科學出版社，1993年版

劉廣京、朱暢峻編：《李鴻章評傳：中國近代化的開始》，（上海）上海古籍出版社，1995年版

蘇芙等編譯：《走向末路的「天朝」：德國人看大清》，（北京）國家圖書館出版社，2013年版

龐百騰：《沈葆楨評傳：中國近代化的嘗試》，（上海）上海古籍出版社，2000年版

張國輝：《洋務運動與中國近代企業》，（北京）中國社會科學出版社，1979年版

芮瑪麗（Mary Clalaugh Wright）：《同治中興：中國保守主義的最後抵抗1862-1874》，（北京）中國社會科學出版社，2002年版

茅海建：《戊戌變法的另面：「張之洞檔案」閱讀筆記》，（上海）上海古籍出版社，2014年版

中國史學會編：《洋務運動》，（上海）上海人民出版社，1961年版

孫毓堂：《中國近代工業史資料》，（北京）科學出版社，1957年版

王家儉：《李鴻章與北洋艦隊：近代中國創建海軍的失敗與教訓》，（北京）三聯書店，2008年版

郭嵩燾：《郭嵩燾日記》，（長沙）湖南人民出版社，1981年版

汪榮祖：《走向世界的挫折：郭嵩燾與到咸同光時代》，（長沙）岳麓書社，2000年版

張蔭桓：《張蔭桓日記．三洲日記》，（上海）上海書店，2004年版
陳寅恪：《陳寅恪集．寒柳堂集》，（北京）三聯書店，2001年版
湯志鈞：《戊戌變法史》，（北京）人民出版社，1984年版
張灝：《時代的探索》，（台北）聯經出版，2004年版
王汎森等：《中國近代思想史的轉型時代》，（台北）聯經出版，2007年版
茅海建：《從甲午到戊戌：康有為〈我史〉鑑注》，（北京）三聯書店，2009年版
辜鴻銘：《辜鴻銘文集》，（海口）海南出版社，1996年版
沃爾特．白哲特（Walter Bagethor）：《英國憲制》，（北京）北京大學出版社，2005年版
蕭公權：《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》，（南京）江蘇人民出版社，1997年版
李細珠：《地方督撫與清末新政：晚清權力格局再研究》，（北京）社會科學出版社，2018年版
荊知仁：《中國立憲史》，（台北）聯經出版，1984年版
亞瑟．賈德森．布朗：《辛亥革命》，（台北）黎明文化，2015年版
李約翰（John Gibbert Reid）：《清帝遜位與列強：第一次世界大戰前的一段外交插曲》，（南京）江蘇教育出版社，2006年版
周育民：《晚清財政與社會變遷》，（上海）上海人民出版社，2000年版
三谷孝：《祕密結社與中國革命》，（北京）中國社會科學出版社，2002年版
沈曉敏：《處常與求變：清末民初的浙江諮議局和省議會》，（北京）三聯書店，2005年版
嚴泉：《失敗的遺產：中華首屆國會制憲（1913-1923）》，（桂林）廣西師範大學出版社，2007年版
盧雪鄉編著：《從美國外交文件看民國誕生》，（香港）商務印書館，

2011年版

埃雷斯．馬內拉（Erez Manela）：《1919：中國、印度、埃及、韓國，威爾遜主義及民族自決的起點》，（台北）八旗文化，2018年版

周策縱：《五四運動：現代中國的思想革命》，（南京）江蘇人民出版社，1996年版

山木英雄：《北京苦住庵記：日中戰爭時代的周作人》，（北京）三聯書店，2008年版

錢理群：《周作人傳》，（北京）十月文藝出版社，1990年版

周作人：《知堂兩夢抄》，（北京）作家出版社，2018年版

中國社科院近代史所主編：《五四運動回憶錄》，（北京）知識財產權出版社，2013版

瑪格蕾特．麥克米倫（Margaret MacMillan）：《巴黎和會》，（台北）麥田出版，2019年

中共中央黨史研究室第一研究部編輯：《聯共（布）、共產國際與中國國民革命運動（1920-1925）》（第一卷），（北京）北京圖書館出版社，1997年版

魯林（Alain Roux）：《毛澤東傳：叛逆者（1893-1927）》，（香港）香港中文大學出版社，2017年版

費約翰（John Fitzgerald）：《喚醒中國：國民革命中的政治、文化與階級》，（北京）三聯書店，2005年版

王人博等：《中國近代憲政史上的關鍵詞》，（北京）法律出版社，2009年版

林毓生：《中國激進思潮的起源與後果》，（台北）聯經出版社，2019年版

郭穎頤：《中國現代思想中的唯科學主義1900-1950》，（南京）江蘇人民出版社，1995年版

馮客（Frank Dikotter）：《近代中國之種族觀念》，（南京）江蘇人民出版社，1999年版

陳萬雄：《五四新文化的源流》，（北京）三聯書店，1997年版

錢理群《毛澤東時代和後毛澤東時代1949-2009：另一種歷史書寫》，（台北）聯經出版，2012年版

【第三章】

哈羅德．J．伯爾曼（Harold J. Berman）：《法律與革命：新教改革對西方法律傳統的影響》，北京：法律出版社，2008年版

馮天瑜：《「千歲丸」上海行：日本人一八六二年的中國觀察》，湖北人民出版社，2017年版

丸山真男：《日本的思想》，（台北）遠足文化，2019年版

諾曼．赫伯特（E. H. Norman）：《日本維新史》，（長春）吉林出版集團，2008年版

鄭翔貴：《晚清傳媒視野中的日本》，（上海）上海古籍出版社，2003年版

孫雪梅：《清末民初中國人的日本觀：以直隸省為中心》，（天津）天津人民出版社，2001年版

史黛西．比勒（Stacey Bieler）：《中國留美學生史》，（北京）三聯書店，2010年版

任達（Douglas R. Reynolds）：《新政革命與日本：中國，1898-1912》，（南京）江蘇人民出版社，2006年版

梁啟超：《清代學術概論》，（上海）上海古籍出版社，1998年版

菊池秀明：《末代王朝與近代中國》，（桂林）廣西師範大學出版社，2014年版

戴鴻慈：《清末民初文獻叢刊：出使九國日記》，（北京）朝華出版社，2017年版

柯偉林（W. C. Kirby）：《德國與中華民國》，（南京）江蘇人民出版社，2006年版

胡曉：《段祺瑞年譜》，（合肥）安徽大學出版社，2007年版

蔡元培：《蔡元培全集》，（杭州）浙江教育出版社，1997年版
徐繼畬：《瀛寰志略》，（上海）上海書店出版社，2001年版
佐藤慎一：《近代中國的知識分子與文明》，（南京）江蘇人民出版社，2008年版
王韜：《弢園老民自傳》，（南京）江蘇人民出版社，1999年版
梁啟超：《梁啟超全集》，（北京）北京出版社，1999年版
張灝：《梁啟超與中國思想的過渡（1890-1907）》，（南京）江蘇人民出版社，1995年版
傅高義（Ezra F. Vogel）：《鄧小平改變中國》，（台北）天下文化，2012年版
亞歷山大．潘佐夫（Alexander V. Pantsov）、梁思文（Steven L. Levine）：《鄧小平：革命人生》，（台北）聯經出版，2016年版
保羅．約翰遜（Paul Johnson）：《拿破崙：法蘭西人的皇帝》，（台北）左岸文化，2015年版
李玉貞譯：《聯共、共產國際與中國（1920-1925）第一卷》，（台北）東大圖書公司，1997年版
郭恒鈺：《共產國際與中國革命：第一次國共合作》，（台北）東大圖書公司，1991年版
維克多．烏索夫：《20世紀20年代蘇聯情報機關在中國》，（北京）解放軍出版社，2007年版
約翰．拜倫（John Byron）、羅伯特．帕克（Robert Pack）：《龍爪：毛澤東背後的邪惡天才康生》，（台北）時報文化，1998年版
李玉貞：《少年經國傳》，（台北）日臻出版社，1995年版
蕭軍：《延安日記》（下卷），（香港）牛津大學出版社，2013年版
高華：《紅太陽是怎樣升起的：延安整風運動的來龍去脈》，（香港）香港中文大學，2001年版
蔣經國：《蔣經國自述》，（北京）台海出版社，2014年版
茅家琦：《蔣經國的一生和他的思想演變》，（台北）台灣商務印書

館，2003年版

米歇爾．艾倫．吉萊斯皮（Michael Alllen Gillespie）：《現代性的神學起源》，（長沙）湖南科學技術出版社，2012年版

菲利普．尼摩（Philippe Nemo）：《什麼是西方》，（桂林）廣西師範大學出版社，2009年版

小約翰．維特（John Witte Jr.）：《宗教與美國的憲法實驗》，（北京）中國法制出版社

史華慈（Benjamin Schwartg）：《尋求富強：嚴復與西方》，（南京）江蘇人民出版社，1996年版

黃克武：《惟適之安：嚴復與近代中國的文化轉型》，（台北）聯經出版，2010年版

杜贊奇（Prasenjit Duara）：《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》，（北京）社會科學文獻出版社，2013年版

胡頌平：《胡適之先生晚年談話錄》，（北京）新星出版社，2006年版

沈迦：《尋找．蘇慧廉：傳教士和近代中國》，（北京）新星出版社，2003年版

周明之：《胡適與中國現代知識分子的選擇》，（桂林）廣西師範大學出版社，2005年版

容閎：《容閎自傳：我在中國和美國的生活》，（上海）百家出版社，2003年版

張寶貴編：《實用主義之我見：杜威在中國》，（南昌）江西高校出版社，2009年版

格里達（Jerome B. Grieder）：《胡適與中國的文藝復興：中國革命中的自由主義（1917-1937）》，（南京）江蘇人民出版社，1995年版

羅素（Bertrand Russell）：《中國問題》，（上海）學林出版社，1996年版

羅志田：《再造文明的嘗試：胡適傳（1891-1929）》，（北京）中華書局，2006年版

石霓：《觀念與悲劇：晚清留美幼童命運剖析》，（上海）上海人民出版社，1999年版

聶莉莉：《知識分子的思想轉變：新中國初期的潘光旦、費孝通及其周圍》，（台北）國立清華大學出版社，2018年版

【第四章】

顧衛民：《中國天主教編年史》，（上海）上海書店出版社，2003年版

吳昶興：《大秦景教流行中國碑．大秦景教文獻釋義》，（台北）橄欖出版，2015年版

鄧恩（George H. Dunne）：《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，（上海）上海古籍出版社，2003年版

孟德衛（David E. Mungello）：《1500-1800：中西方的偉大相遇》，（北京）新星出版社，2007年版

謝和耐（Jacques Gernet）：《中國與基督教：中西文化的首次撞擊》，（上海）上海古籍出版社，2003年版

黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，（上海）上海古籍出版社，2006年版

王治心撰、徐以驊導讀：《中國基督教史綱》，（上海）上海古籍出版社，2004年版

湯森（William John Townsend）：《馬禮遜：在華傳教士的先驅》，（鄭州）大象出版社，2002年版

顧長聲：《從馬禮遜到司徒雷登：來華新教傳教士評傳》，（上海）上海書店出版社，2005年版

顧長聲：《傳教士與現代中國》，（上海）上海書店出版社，2004年版

丹尼爾．W．費舍（Daniel W. Fisher）：《狄考文傳》，（桂林）廣西師範大學出版社，2009年版

海恩波（Marshall Broomhall）：《道在神州：聖經在中國的翻譯與流傳》，（香港）國際聖經協會，2000年版

黃智奇：《亦有仁義：基督教傳教士與鴉片貿易的鬥爭》，（香港）宣

道出版社，2004年版

高彥頤（Dorothy Ko）：《纏足：「金蓮崇拜」盛極而衰的演變》。（南京）江蘇人民出版社，2009年版

喬納森．斯潘塞（Jonathan Spenser）：《改變中國》，（北京）三聯書店，1990年版

黃昭弘：《清末寓華西教士之政論及其影響：以萬國公報為主的討論》，（台北）宇宙光出版社，1993年版

王林：《西學與變法：萬國公報研究》，（濟南）齊魯書社，2004年版

馬秋莎：《改變中國：洛克菲勒基金會在華百年》，（桂林）廣西師範大學出版社，2013年版

劉天路編：《身體．靈魂．自然：中國基督教與醫療、社會事業》，（上海）上海人民出版社，2010年版

柏格理（Samuel Pollard）等：《在未知的中國》，（昆明）雲南民族出版社，2002年版

張坦：《「窄門」前的石門坎：基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，（昆明）雲南教育出版社，1992年版

沈紅：《石門坎文化百年興衰：中國西南的一個山村的現代性經歷》，（瀋陽）萬卷出版公司，2006年版

裴士鋒（Stephen R. Platt）：《天國之秋》，（北京）社會科學文獻出版社，2014年版

夏春濤：《從塾師、基督徒到王爺：洪仁玕》，（北京）社會科學文獻出版社，2007年版

湯瑪斯．H．賴利（Thomas H. Reilly）：《上帝與皇帝之爭：太平天國的宗教與政治》，（上海）上海人民出版社，2011年版

佐藤公彥：《義和團的起源及其運動》，（北京）中國社會科學出版社，2007年版

蘇萍：《謠言與近代教案》，（上海）上海遠東出版社，2001年版

狄德滿（R. G. Tiedemann）：《華北的暴力和恐慌：義和團運動前夕基

督教傳播和社會衝突》，（南京）江蘇人民出版社，2011年版

姚斌：《拳民形象在美國：義和團運動的跨國影響》，（北京）世界知識出版社，2010年版

柯文（Paul A. Cohen）：《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》，（南京）江蘇人民出版社，2000年版

瓦德西（Alfred Graf von Waldersee）：《瓦德西拳亂筆記》，（上海）上海書店出版社，2000年版

畢耶爾．洛蒂（Pierre Loti）：《撕裂北京的一年：一個法國特使1900年的北京目擊》，（北京）九州出版社，2009年版

呂實強：《中國官紳反教的原因（1860-1874）》，（台北）中央研究院近代史所，1973年版

黎仁凱主編：《直隸義和團調查資料選編》，（石家莊）河北教育出版社，2001年版

葉仁昌：《近代中國的宗教批判：非基督教運動的再思》，（台北）雅歌出版社，1988年版

葉仁昌：《五四以後的反對基督教運動：中國政教關係的解析》，（台北）久大出版，1992年版

楊天宏：《基督教與民國知識分子：1922-1927中國非基督教運動研究》，（北京）人民出版社，2005年版

梁壽華：《革命先驅：基督徒與晚清中國革命的起源》，（香港）宣道出版社，2007年版

習賢德：《孫中山與美國》，（上海）上海人民出版社，2008年版

蔣永敬、楊奎松等：《中山先生與莫斯科》，（台北）台灣書店，2001年版

李恭忠：《中山陵：一個現代政治符號的誕生》，（北京）社會科學文獻出版社，2009年版

陳蘊茜：《崇拜與記憶：孫中山符號的建構與傳播》，（南京）南京大學出版社，2009年版

林慈信：《先驅與過客：再說基督教新文化運動》，（加拿大）加拿大福音證主協會，1996年版

黃道炫、陳鐵健：《蔣介石：一個力行者的思想資源》，（太原）山西人民出版社，2012年版

易勞逸（Lloyd Eastman）：《毀滅的種子：戰爭與革命中的國民黨中國（1937—1949）》，（南京）江蘇人民出版社，2009年版

馮玉祥：《我的生活》，（長沙）岳麓書社，1999年版

邢福增：《基督信仰與救國實踐：二十世紀前期的個案研究》，（香港）建道神學院，1997年版

中央研究院近代研究所《 歷史》編輯委員會：《口述歷史第七期：軍系與民國政局》，（台北）中央研究院近代史所，1996年版

李可柔（Carol Lee Hamrin）、畢樂思（Stacey Bieler）：《光與鹽：探索近代中國改革的十位歷史名人》，（北京）中國檔案出版社，2009年版

李可柔、畢樂思：《光與鹽》（第二卷），（北京）團結出版社，2014年版

丹尼爾．里斯（Daniel Leese）：《崇拜毛：文化大革命中的言辭崇拜與儀式崇拜》，（香港）香港中文大學出版社，2017年版

威廉．H．布蘭察德（William H. Blanchard）：《革命道德：關於革命者的精神分析》，（北京）中央編譯出版社，2004年版

趙天恩、莊婉芳：《當代中國基督教發展史》，（台北）中福出版有限公司，1997年版

【第五章】

湯恩比（Arnold J. Toynbee）：《文明是怎樣創造的》，（台北）水牛文化，1990年版

撒母耳．亨廷頓（Samuel P. Huntington）：《文明的衝突與世界秩序的重建》，（北京）新華出版社，2002年版

赫爾曼．庫爾克（Hermann Kulke）、迪特瑪爾．羅特萊特（Dietmar

Rothermund）：《印度史》，（北京）中國青年出版社，2008年版

阿馬蒂亞．森（Amartya Sen）：《慣於爭鳴的印度人：印度人的歷史、文化與身分論集》，（上海）上海三聯書店，2007年版

莫．卡．甘地（M．K．Gandhi）：《甘地》，（北京）國際文化出版公司，2003年版

貝爾納德．伊姆哈斯利（Bernard Imhasly）：《告別甘地：現代印度的故事》，（北京）人民日報出版社，2009年版

甘地（Gandhi）：《甘地自傳：我體驗眞理的故事》，（北京）商務印書館，1995年版

馬克．涂立（Mark Tully）、吉莉安．萊特（Gillian Wright）：《印度慢吞吞》，（南京）南京大學出版社，2010年版

奧克塔維奧．帕斯（Octavio Paz）：《印度札記》，（南京）南京大學出版社，2010年

V．S．奈波爾（V. S. Naipaul）：《印度：百萬叛亂的今天》，（北京）三聯書店，2003年版

V．S．奈波爾：《印度：受傷的文明》，（北京）三聯書店，2003年版

V．S．奈波爾：《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，（北京）三聯書店，2003年版

金時德：《不平靜的半島：海洋與大陸勢力的五百年競逐》，（台北）馬可孛羅，2019年版

朱立熙：《韓國史：悲劇的循環與宿命》，（台北）三民書局，2013年版

李光耀：《李光耀觀天下》，（台北）天下文化，2014年版

李光耀：《李光耀回憶錄1923-1965》，（台北）世界書局，1998年版

湯姆．普雷特（Tom Plate）：《李光耀，是狐狸？還是刺猬？你所不知道的李光耀》，（台北）聯經出版，2011年版

安謝爾．帕菲佛爾（Anshel Pfeffer）：《BIBI：以色列總理拉坦雅胡的

動蕩歲月》，（台北）好優文化，2019年版

阿里．沙維特（Ari Shavit）：《我的應許之地：以色列的榮耀與悲情》，（北京）中信出版社，2016年版

戴維．K．懷亞特（David K. Wyatt）：《泰國史》，（北京）東方出版中心，2009年版

安德魯．麥格里高．馬歇爾（Andrew MacGregor Marshall）：《泰王的新衣：從神話到紅衫軍，泰國王室不讓你知道的祕密》，（台北）麥田文化，2015年版

戴芬尼．史藍克（Delpine Schrank）：《緬甸：追求自由民主的反抗者》，（台北）聯經出版，2016年版

喬．布林里克（Joe Brinkley）、傑．馬瑟（Jay Mather）：《柬埔寨：被詛咒的國度》，（台北）聯經出版，2014年版

帕特里克．貝爾福（Patrick Balfour）：《鄂圖曼帝國六百年：土耳其帝國的興衰》，（北京）中信出版集團，2018年版

塔米．安薩里（Tamim Ansary）：《中斷的天命：伊斯蘭觀點的世界史》，（台北）廣場出版，2017年版

戴維生（Roderic H. Davison）：《從瓦解到新生：土耳其的現代化歷程》，（上海）學林出版社，1996年版

伊茲科維茲（Norman Itzkowitz）：《帝國的剖析：奧托曼的制度與精神》，（上海）學林出版社，1996年版

尤金．羅根（Eugene Rogan）：《鄂圖曼帝國的隕落：第一次世界大戰在中東》，（台北）貓頭鷹，2016年版

菲利普．希提（Philip K. Hitti）：《阿拉伯通史》，（北京）新世界出版社，2008年版

伯納德．路易斯（Bernard Lewis）：《中東：自基督教興起至二十世紀末》，（北京）中國友誼出版公司，2004年版

范若蘭：《伊斯蘭教育東南亞現代化進程》，（北京）中國社會科學出版社，2009年版

埃里克．吉爾伯特（Erik Gilbert）、喬納森．雷諾茲（Jonathan T.

Reynolds）：《非洲史》，（海口）海南出版社，2007年版

莫列齊．姆貝基（Moelesti Mbeki）：《貧窮的設計師：為什麼非洲的資本主義需要改變》，（上海）上海人民出版社，2011年版

海因．馬雷：《南非：變革的局限性—過渡的政治經濟學》，（北京）社會科學文獻出版社，2003年版

鄭家馨：《南非史》，（北京）北京大學出版社，2010年版

雷沙德．卡普欽斯基（Ryszard Kapuscinski）：《皇帝：一個獨裁政權的傾覆》，（北京）新星出版社，2011年版

馬丁．梅雷蒂斯（Martin Meredith）：《非洲：六十年的獨立史》，（台北）衛城出版，2017年版

馬立誠：《當代中國的八種社會思潮》，（北京）社會科學文獻出版社，2012年版

施展：《樞紐：3000年的中國》，（桂林）廣西師範大學出版社，2018年版

陳村富：《轉型時期中國的基督教—浙江基督教個案研究》，（北京）人民出版社，2005年版

世界宗教研究所基督教調研課題組：《中國基督教調研報告集》，（北京）中國社會科學出版社，2011年版

戴德理（Wright Doyle）：《延遲的盼望：基督教與美國文化之探討》，（台北）中福出版公司，2006年版

菲立普．詹金斯（Philip Jenkins）：《下一個基督王國：基督教全球化的來臨》，（台北）立緒出版，2003年版

傅樂詩等：《保守主義：近代中國思想人物論》，（台北）時報出版，1980年版

劉同蘇、王怡：《觀看中國家庭教會》，（台北）雅歌出版社，2012年版

余杰、王志勇編：《公民抗命與家庭教會》，（台北）雅歌出版社，2015年版

連曦：《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》，（香港）中文大學出版社，2011年版

劉曉波：《悲劇．審美．自由》，（台北）風雲時代出版公司，1989年版

劉曉波：《未來自由中國在民間》，（美國）勞改基金會，2015年

劉軍寧：《保守主義》，（北京）東方出版社，2014年版

劉軍寧：《共和．民主．憲政：自由主義思想研究》，（上海）上海三聯書店，1998年版

何清漣：《現代化的陷阱》，（北京）經濟管理出版社，1997年版

何清漣、程曉農：《中國：潰而不崩》，（台北）八旗文化，2017年版

高全喜：《立憲時刻：論〈清帝遜位詔書〉》，（台北）秀威資訊，2012年版

高全喜：《法律秩序與自由正義：哈耶克的法律與憲政思想》，（北京）北京大學出版社，2006年版

蘇小和：《我們怎樣閱讀中國》，（北京）北京航空航太大學出版社，2009年版

蘇小和：《我的自由選擇：原來經濟學像詩歌一樣美》，（北京）北京航空航太大學出版社，2011年版

沈陽：《正義一元論：從民情到法政》，（武漢）武漢大學出版社，2012年版

沈陽：《公義與良善：自由民主的十字架路標》，（美國）普世佳音出版社，2019年版

大光：宗教改革、觀念對決與國族興衰

第三卷

華夏轉型兩百年

作者 余杰
總編輯 富察
主編 洪源鴻
特邀編輯 涂育誠
行銷企畫 蔡慧華
封面設計 蔡佳豪
內頁排版 宸遠彩藝
校對協力 張[illegible]
彩頁圖源 Wikimedia Commons
社長 郭重興
發行人暨出版總監 曾大福
出版 八旗文化／遠足文化事業股份有限公司
發行 遠足文化事業股份有限公司
231 新北市新店區民權路108之2號9樓
電話 02-22181417
傳真 02-86671065
客服專線 0800-221029
E-mail gusa0601@gmail.com
facebook facebook.com/gusapublishing
Blog gusapublishing.blogspot.com
法律顧問 華洋法律事務所 蘇文生律師
出版 2021年4月（初版一刷）
ISBN 9789865524661（平裝）
9789865524708（EPUB）
9789865524739（PDF）

◎版權所有，翻印必究。本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換 ◎歡迎團體訂購，另有優惠。請電洽業務部（02）22181417分機1124、1135 ◎本書言論內容，不代表本公司／出版集團之立場或意見，文責由作者自行承擔